

ESSAI SUR LA NATURE
ET LA PORTÉE
DE
L'ATTITUDE MÉTAPHYSIQUE

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
PRÉSENTÉE DEVANT LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

Ed. BENZÉCRI

A L C A N

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS VI^e

—
1939

**ESSAI SUR LA NATURE
ET LA PORTÉE
DE L'ATTITUDE MÉTAPHYSIQUE**

ESSAI SUR LA NATURE
ET LA PORTÉE
DE
L'ATTITUDE MÉTAPHYSIQUE

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
PRÉSENTÉE DEVANT LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

Ed. BENZÉCRI

A L C A N

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS VI^e

—
1939



AVANT-PROPOS

Cette étude est issue d'un état d'esprit, d'une attitude de la pensée. Le lecteur, pour peu que son esprit, comme il est vraisemblable, soit différemment orienté, sera surpris, peut-être même choqué dès le premier contact.

Ce brusque abordage n'est pas pour faciliter l'accord de sa pensée avec la nôtre. Nous aurions voulu l'éviter. Mais, pour y parvenir, il n'eût fallu rien moins que renverser l'ordre que nous avons suivi et commencer précisément par où nous finissons. Car c'est tout à la fin de notre étude que l'on pourra trouver la justification rationnelle dont notre thèse est susceptible. On demandera pourquoi. Nous répondrons : parce que telle fut la marche qu'a spontanément suivie notre pensée, parce que tel fut effectivement l'ordre de nos réflexions. Nous aurions pu le renverser. Mais c'eût été trahir le lecteur et nous trahir nous-même, en présentant comme déterminantes des raisons qui ne vinrent qu'après.

Nous blâmera-t-on d'avoir évité ce mensonge ? et d'avoir voulu, dans l'exposé que nous en donnons, préserver notre doctrine de toute altération ?

Il nous est apparu que l'être en nous par notre conscience même se connaît directement — connais-

sance qui, lorsqu'il y prend garde, n'est pas sans provoquer en lui une émotion particulière. Toute tendance, tout aspect de notre sensibilité nous a paru comporter une signification métaphysique qu'il n'est que d'appréhender. Qu'on ne s'y trompe pas. C'est en cela — qui se trouve en nos premières pages — que réside, à défaut de la preuve, le vrai fondement de notre doctrine. Elle repose essentiellement sur une attitude de l'esprit commandée comme toute attitude humaine par une tendance — et sur une analyse des tendances les plus diverses faite à la lumière de cette attitude. Au risque de choquer plutôt que de convaincre et d'être au début mal compris, nous avons dû d'emblée nous placer nous-même en cette attitude, parce que cette attitude fut pour nous, comme nous voudrions qu'elle fût pour le lecteur, véritablement génératrice de la doctrine ébauchée dans cet essai. Cette doctrine n'est pas irrationnelle, mais elle n'est pas née comme la conséquence d'un syllogisme. Et, quelle que soit la rigueur des raisonnements invoqués, ce n'est pas d'eux que cette conception pourra tenir sa force. La façon d'envisager les êtres et les choses, l'attitude qui la caractérise, l'intuition qui en est comme le corps et l'âme sont affaire de sentiment plus que de raison. On ne raisonne pas pour prendre les choses d'un certain biais. Et si le monde ainsi paraît transfiguré, si toute chose ainsi change de sens ou plus exactement prend un sens, si, de ce fait, par chance, une doctrine s'ébauche et vient à prendre corps peu à peu, sans effort, en s'agrégeant progressivement tout ce qui

est, nous blâmera-t-on d'avoir laissé s'opérer cette cristallisation, avant de nous mettre en quête, pour lever les scrupules du lecteur et les nôtres, d'une justification rationnelle assurément nécessaire, mais non pas constitutive ?

Consacré à l'attitude métaphysique, c'est sur cette attitude que cet essai se fonde. S'il nous était possible d'orienter l'esprit du lecteur dans cette direction, de lui imprimer cette attitude, s'il voulait sans révolte accepter la violence qui lui est faite d'abord, peut-être en viendrait-il au bout de quelques pages à ne plus s'inquiéter d'une justification rationnelle sans cesse différée.

Je demande au lecteur de se laisser conduire : ce n'est pas un piège qu'on lui tend. Qu'il aille jusqu'au bout avant de réagir... Et, si certaines formules lui paraissent audacieuses, trop graves pour une base trop frêle, qu'il attende et poursuive. Il comprendra mieux par la suite — et peut-être sera-t-il convaincu...

INTRODUCTION

L'ATTITUDE MÉTAPHYSIQUE

Est métaphysique tout ce qui touche à l'être, tend à l'appréhender ou l'appréhende effectivement. Par être nous entendons exactement tout ce qui est, sous quelque forme d'existence que ce soit, pensante ou non, passagère ou durable.

Que la pensée métaphysique prenne directement contact avec elle-même, qu'elle se considère avec attention : de s'être contemplée elle s'enrichira, ou, plus exactement, mais en l'espèce cela est identique, prendra conscience de ses richesses. Car elle est riche déjà plus qu'elle ne croit, mais il ne suffit pas d'être ; encore faut-il savoir que l'on est.

1. — C'est un fait que la pensée métaphysique existe.

Il y a diverses attitudes de la pensée, comme il y a diverses attitudes du corps. Il y a, par exemple, l'attitude utilitaire : un cultivateur considère une vallée fertile bordée de riches coteaux à l'horizon, il apprécie les vignes ou les blés, calcule le rapport, suppute le revenu. Il y a l'attitude esthétique : l'artiste admire les jeux de la lumière, l'harmonie des couleurs, la pureté des lignes. Il y a l'attitude historique : c'est en ces lieux que s'est jouée telle bataille ; ou encore : là, reste attaché tel souvenir de ma vie. Il y a l'attitude morale : ceci est bien, ceci est mal. Et il y en a bien d'autres. Mais il y a aussi l'attitude métaphysique.

Elle est contemplation pure de l'objet comme tel, libéré de toute considération adventice. Elle ignore — momen-

tanément tout au moins et dans son étroitesse initiale — les points de vue historique, utilitaire, moral, esthétique, voire même scientifique, si l'on considère la science comme un effort d'explication et de compréhension, car elle ne cherche pas précisément à comprendre et se borne spécifiquement à prendre acte de ce qui est. Dégagée de toute considération de temps, elle se meut dans l'éternité, ou, ce qui revient au même, dans l'instant qu'elle appréhende directement en sa plénitude et vit avec intensité. Tant et si bien qu'elle est véritablement la contemplation de l'être *en tant qu'il est*, tout simplement.

2. — De toutes les attitudes mentales, l'attitude métaphysique est la plus mal connue. C'est cependant la plus importante, je veux dire spéculativement la plus noble, parce que la plus vraie.

L'attitude métaphysique connaît bien des formes et bien des degrés. Marquons dès maintenant ses formes inférieures et considérons à cet effet l'attitude de l'enfant qui n'a pas encore nettement conscience de ses « frontières », qui n'a pas encore fait pour son compte la distinction du moi et du non-moi, qui n'est un individu nettement délimité que pour les autres. Le monde, qui s'identifie en lui avec lui, le monde, spectacle neuf, apparaît à ses yeux sans aucune signification dans son éternité sublime, et la simplicité de ce premier contact est chargée plus qu'aucun système de vérité.

Mais cette vérité est enveloppée, faite avant tout d'inconscience. Si, partant du nouveau-né, nous descendons l'échelle des êtres, un peu plus d'inconscience nous conduirait progressivement aux animaux inférieurs, aux plantes insensibles, aux minéraux inertes qu'il nous serait loisible sans trop d'effort de concevoir en la même attitude métaphysique, en quelque sorte figée, pétrifiée.

Précisément parce qu'elle est faite avant tout d'inconscience, l'attitude métaphysique de l'enfant est essentiellement éphémère. Dès l'instant qu'il prend conscience

de sa personnalité pour l'opposer au monde extérieur, son horizon se rétrécit et son attitude perd tout caractère spécifiquement métaphysique. Sa pensée, de plus en plus asservie aux considérations utilitaires, morales, esthétiques ou autres du même type, se développe en une ignorance de plus en plus absolue de l'être pur et simple. Vite la sensation perd sa fraîcheur, le souvenir du passé, le souci de l'avenir s'emparent du présent et le réduisent, ou peu s'en faut, à rien. L'homme, à mesure que son « expérience » s'accroît, sait l'utilité, la valeur, la destination — humaines, cela va de soi — de toutes choses ; désormais la chose n'est plus rien pour lui en dehors de son utilité, de sa valeur, de sa destination, et sa pensée se partage entre les mille préoccupations que l'on sait, d'où la considération même de l'être fait si totalement défaut.

État paradoxal entre tous. L'être est sous nos yeux, ouvert à tous nos sens. Nous y sommes, nous en sommes. Mais qui s'attarde à le considérer ? L'homme est généralement trop occupé pour cela. Les soucis du métier ou de la famille, les exigences de la vie et de la vie en société forment un écran qui s'épaissit chaque jour davantage de l'enfance à la maturité — capable pour certaines âmes peu douées de voiler pour toujours le réel.

3. — Pourtant, l'attitude métaphysique est tout aussi naturelle à l'homme que les autres. Mais elle est de peu d'usage, étant sans utilité pratique.

L'art embellit et distrait. La science donne à l'homme richesse et puissance. On cultive donc l'art et la science. On apprend à l'enfant, au jeune homme à se placer de façon opportune ou féconde dans l'attitude esthétique ou scientifique.

Mais l'attitude métaphysique ne paie pas — du moins de façon apparente. Aussi fort peu s'en occupent en dehors des spéculatifs, et même parmi les spéculatifs.

Elle n'en comporte pas moins comme toute attitude mentale une base instinctive. Toute attitude de la pensée

suppose une tendance native correspondante, c'est-à-dire une disposition naturelle à se placer dans cette attitude. Telle est, par exemple, l'attitude esthétique : une éducation appropriée peut l'affiner, mais ne la crée pas. Telle est aussi la tendance scientifique : la curiosité, le besoin de comprendre et d'expliquer sont naturels à l'homme. Mais la méthode la plus sûre pour satisfaire ces besoins humains s'acquiert. A son tour l'attitude métaphysique est évidemment naturelle, non acquise. L'être humain est capable de réagir au monde métaphysiquement. C'est un fait qu'aucun artifice n'a pu créer. L'ignorance même dans laquelle la plupart des hommes sont à son égard en fait foi. La tendance métaphysique est communément ignorée, et le fait qu'elle se manifeste néanmoins et parfois avec une intensité singulière prouve assez qu'elle est inhérente à la nature humaine.

Mais aucune éducation systématique de cette tendance, si l'on excepte la vie — généralement si mal connue — et les écrits — généralement si mal interprétés — des mystiques, n'a jamais été entreprise.

4. — Elle plonge au plus profond de notre être, cette tendance métaphysique, et ce fait qu'elle est en nous intimement par nature est lourd de sens métaphysique.

Il est clair en effet qu'elle est sans analogue, unique, pour la pensée qui par elle seule connaît une parfaite autonomie. Ailleurs elle est subordonnée aux nécessités organiques ou sociales, voire intellectuelles (sciences) ou affectives (art). Ailleurs elle a un but qui n'est pas elle : vivre, comprendre, provoquer ou subir l'émotion esthétique. Ici rien de tel. Cette attitude est, nous l'avons dit, purement contemplative.

Contemplation de quoi ? Du monde, certes, de l'être, puisqu'il n'est rien en dehors de lui. Mais il faut préciser. L'être, c'est moi d'une part, et c'est aussi d'autre part tout ce qui n'est pas moi. Distinction classique dont il est évidemment malaisé de se passer, mais qu'il est peut-

être aisé de dépasser. Plus ou moins — et c'est un fait que nul ne conteste — tout tient à tout, tout réagit sur tout. En ce sens chaque élément de l'être est un miroir, en un certain langage qui lui est propre, du tout. Et dès lors à la question posée : contemplation de quoi ? on peut répondre courageusement : contemplation du tout par la partie — bien qu'en somme et à la lettre la partie ne contemple qu'elle-même et ne connaisse directement que ses propres modalités.

Dans l'attitude métaphysique c'est la pensée qui se pense. Autonomie parfaite, avons-nous dit. Certes, mais en se pensant elle pense aussi le monde dont elle est le reflet plus ou moins clair ou plus ou moins confus. Et c'est en définitive l'être qui se connaît lui-même, qui prend acte, pourrait-on dire, de lui-même, sans plus.

Nous ne faisons qu'interpréter métaphysiquement la tendance métaphysique.

PREMIÈRE PARTIE

COUP D'ŒIL MÉTAPHYSIQUE SUR D'AUTRES ATTITUDES

5. — Or, il advient que nous pouvons du même biais considérer les autres attitudes. Au niveau métaphysique, la pensée peut avec profit, et sans cesser d'être métaphysique, considérer les autres formes de la pensée.

Certaines et toutes peut-être à certains égards, prises en soi et limitées à soi, loin de nous conduire à l'attitude métaphysique, nous en éloignent. Mais il apparaît que d'autres et toutes, à vrai dire, en certaines circonstances privilégiées, nous y conduisent insensiblement.

Les nécessités et les soucis du vivre et du vivre en société, les tendances organiques, intellectuelles ou sociales correspondantes, les intérêts qu'elles suscitent et les attitudes qu'elles commandent : rien de plus antimétaphysique. Et pourtant...

« Il y a de la soumission et même de la religion dans l'homme qui laboure ; car il y a loin de ce sillon noir aux moissons couleur de soleil ; et ce qui se fait dans la graine est hors de nos mains, loin même de nos yeux, deux fois caché. Le travail est ainsi une sorte de prière, dont on espère beaucoup, dont on n'est pas assuré (1)... »

L'effort quotidien des animaux et de l'homme pour assurer leur subsistance, la perpétuelle inquiétude du boire et du manger sont choses sérieuses entre toutes. Il est des

(1) ALAIN, *Libres propos*, Nouvelle série, n° 7, 20 septembre 1927.

repas joyeux — repas de luxe ! — mais il en est de graves : l'homme qui mange après avoir de longues heures peiné ne parle pas, et l'ingestion des aliments prend l'autorité d'un geste religieux.

C'est que l'être en ses formes supérieures ne se maintient que par un constant effort. On comprend que cet effort soit chose grave — et, bien qu'il ait généralement pour effet immédiat de nous éloigner de la pure contemplation, c'est-à-dire de la connaissance, son intérêt métaphysique est de premier ordre, puisque la valeur même de l'être est à ce prix.

6. — Sérieuse aussi et grave — je ne dis pas triste — l'attitude de l'amoureux — j'entends celui ou celle en qui s'éveille et vibre l'émoi sexuel. Épanouissement de l'être, frémissement de la vie en pleine fécondité, l'amour est un triomphe et sa valeur métaphysique est grande. Il consiste essentiellement en un accroissement plus ou moins accentué de la sensibilité, je veux dire de la connaissance de l'être par lui-même. Tout se passe comme si, de fond en comble remué, l'être voyait apparaître à fleur de sensibilité tous ses trésors de réalité normalement cachés. Ivre de lui-même, plus encore que de son partenaire qui ne joue en l'espèce qu'un rôle d'animateur, il contemple ébloui sa propre réalité. Ainsi Narcisse en une eau claire se contemple et s'émeut.

7. — Le monde a des états de sensibilité aiguë. Tel l'amour.

L'amour : mobilisation générale de toutes les énergies de l'être, car il y va de la continuation, voire peut-être de la perfection progressive de l'espèce, et cela est sacré. De même, travailler pour manger, manger pour vivre, choses sérieuses, avons-nous dit ; mais travailler pour ses enfants, nourrir ses enfants : spectacle propre à toucher les fibres les plus profondes de notre être. La mère allaitant son enfant, l'oiseau donnant la bécquée à ses petits, l'aigle défendant ses aiglons : mots magiques, thèmes éternelle-

ment renouvelés de la littérature et de l'imagerie populaires. Reculent alors les frontières de l'individualité de chacun, et, comme une nébuleuse aux contours imprécis, apparaît une vague conscience de l'espèce, voire même de l'être en son effort ascendant, tenace, inquiet et perpétuellement renouvelé.

L'amour : débauche où pour se continuer l'être, sans compter, se dépense ; ébloui de ses propres richesses, il y gagne un moment d'éternité ; mais aussi, pour avoir pénétré dans le secret des Dieux, quelle défaite quand le charme est rompu et que survient l'oubli, je veux dire l'inconscience et l'insensibilité coutumières !

8. — On peut en même façon interpréter les tendances altruistes.

Leur valeur métaphysique est double. Tout d'abord, il est apparent qu'elles effacent, elles aussi, et plus ou moins selon leur étendue et leur intensité, les frontières de l'individu. Que mon amour s'étende à tous les hommes, par moi l'humanité se sent ; et, si ma sympathie se répand sur les animaux, sur les plantes, voire sur les minéraux et l'univers entier en une acceptation totale, par moi confusément le monde entier se sent et l'être en son tout obscurément se sait.

Mais loin d'être abolie ma sensibilité s'accroît, car, en fin de compte, c'est moi que je sens. Il est dit qu'à celui qui donne Dieu rendra au centuple. Et de fait l'oubli suprême de soi est un moyen de parvenir à la félicité d'une conscience de soi aiguë. Ceux qui se sacrifient pour d'autres ou pour quelque idéal le savent bien. La sublimité de leur geste leur vaut de sentir tout leur être se fondre en l'éternité d'un instant bienheureux : illumination profonde et pénétrante que certains savourent avec un appétit tout sensuel. L'altruisme et le goût du sacrifice fleurissent spécialement chez les âmes éprises d'absolu.

Et cette excitation leur est d'autant plus nécessaire qu'ils se donnent souvent pour règle de fuir toute expérience sexuelle.

9. — Quand la chasteté est voulue, elle l'est comme un sacrifice que l'individu s'impose de plein gré. Cette mortification s'apparente à toutes les souffrances morales et physiques que s'imposent certains esprits religieux méthodiquement ; et c'est en un sens une façon de refuser d'être et de connaître au mépris de toutes les sollicitations internes ou externes.

Mais en un sens aussi c'est exactement le contraire.

Car l'ascète a ses joies, le chaste a sa volupté. Physique ou morale, et précisément parce qu'elle est négation, leur souffrance comporte une affirmation et d'autant plus aiguë qu'elle est vive et mordante. On ne peut nier que ce qui est affirmé, et, si volontairement je limite, mutile et torture tout mon être, corps et âme, c'est preuve éclatante que je suis et je le sens avec force. Contemplant ses pieds déchirés, Thaïs convertie se réjouit. Pour l'être en qui s'émousse ou s'éteint le sens du réel la souffrance est en vérité un merveilleux aiguillon.

Et ce qui est vrai de la souffrance voulue est vrai aussi, bien qu'à un degré moindre, de la souffrance physique ou morale involontairement subie. Et de même, infligées à autrui cruellement la souffrance et la mort sont, pour certains, et peut-être à quelque degré pour tous, des excitants violents. Ainsi s'explique la passion des anciens pour les jeux sanglants du cirque. Moyen grossier sans doute, mais efficace et facile, d'obtenir de l'être une sensation aiguë.

Cette propriété paradoxale de la douleur infligée ou subie rend compte aussi de certains comportements de l'instinct génital : sadisme et masochisme. Lors même qu'il ne s'y porte pas expressément, l'amour fait peu de cas de la souffrance et de la mort : il n'en conçoit nulle horreur ni crainte.

10. — Tout ce qui nous élève de la médiocrité quotidienne en un plan supérieur peut nous donner, ne fût-ce qu'en un éclair, l'intime et fulgurante sensation du réel. A ce titre les passions sont de précieux instruments.

« Qu'une vie est heureuse quand elle commence par l'amour et qu'elle finit par l'ambition ! » On ne doit pas trouver étrange ce cri superbe en la bouche d'un mystique, fût-il chrétien, voire janséniste. Pour une âme assoiffée d'absolu plus que pour toute autre la passion est révélatrice.

Et, certes, il a toutes chances de souffrir et cruellement celui qui se laisse prendre au déchaînement des passions ; mais nous savons que, lorsqu'on a goûté aux sources vives de l'être, on a moins peur de la souffrance que de la mortelle égalité des jours. Et si l'effort est enfin couronné du succès, soulevé de joie et débordant d'éternité l'homme a la sensation d'être plus que lui-même : une étincelle sublime pour un temps illumine son être. Radieux de connaissance, il n'est plus homme. Il est dieu.

11. — La solitude a son prix. Hors de toute préoccupation, seul avec lui-même, l'homme aisément s'oriente en l'attitude métaphysique.

Mais la vie sociale jouit d'un pouvoir extraordinaire d'exaltation qui n'a pas échappé aux vrais sociologues, j'entends Durkheim et ceux qui l'ont compris.

Jamais une présence humaine ne laisse un homme indifférent. Elle le sensibilise immédiatement et d'une façon qui lui est propre. La présence de Pierre n'agit pas sur moi comme celle de Paul, la présence d'un seul homme comme la présence de deux ou de cent ou de mille. Il est clair qu'il y a rapport, rapport entre moi et lui ou eux. Et ce que je sens c'est moi, toujours moi, moi seul, mais de façon diverse, originale, irréductible chaque fois. Il ne faut pas dire que mon esprit pénètre mystérieusement en l'esprit des autres, chose impossible et dépourvue de sens. Mais par eux mon esprit m'apparaît en telle de ses modalités qui, sans eux, fût restée inconnue, et en ce sens, mais en ce sens seulement, c'est un peu d'eux qu'en moi je sens.

Cette action n'est pas toujours également vive. Elle est parfois trop faible pour être perçue. Il suffit pour s'en

convaincre de passer dans la rue. Au hasard des rencontres mon regard avec une indifférence quasi absolue se pose sur mille regards. Mais un œil brille en rencontrant le mien : le contact établi de la sorte est le signe que, fécondé par l'esprit qui passe, mon esprit a fécondé le sien.

Certains ont un pouvoir particulier d'exaltation. Ils sensibilisent et pour ainsi dire ensorcellent tous ceux qui les approchent. En leur présence on a communément l'impression d'être autre et plus et mieux qu'en leur absence. Sans eux tout est terne ; par eux tout prend de la valeur et l'on vit de façon plus riche et plus vive.

Nous avons tous quelque peu ce pouvoir, mais, s'il agit, c'est sur certains seulement et dans certaines circonstances. Ainsi s'expliquent l'amour et l'amitié en leur électivité exclusive et farouche. Mais certains, et ce sont gens précieux, ont sur tous une action efficace. D'où leur puissance spéciale de suggestion et de fascination.

12. — L'orateur, le bon orateur est de ceux-là. Mais qu'on ne s'y trompe pas : il a besoin pour parler de son public et subit autant pour le moins qu'il agit. Un discours éloquent qui porte n'est jamais qu'une collaboration entre un public et un orateur déterminés. Car, si l'orateur touche son auditoire et le porte en un état de sensibilité très vive, il lui emprunte assurément autant pour le moins qu'il lui donne. N'est-il pas lui-même touché de la grâce en pénétrant dans la salle ? Ne se sent-il pas transposé, transformé, mué par une exaltation spéciale ? Parlerait-il comme il fait en une salle vide ou dans la solitude de son cabinet ? Par la vertu de la foule il est plus fortement et plus pleinement qu'à l'ordinaire. Il s'en ira content de lui et recommencera quand on voudra. Il est des orateurs en mal de parole, avides du sentiment très vif de leur être en sa puissance qu'ils éprouvent par ce moyen.

La foule est génératrice. Au théâtre, au café, sur les places et dans les rues elle crée une atmosphère spéciale où de bons esprits se trempent en connaisseurs, où la plupart

se jettent avec joie agissant, subissant sans savoir, pénétrés d'une force dont ils ignorent la cause et la nature. Mais, à vrai dire, cette force n'est autre qu'eux-mêmes ; c'est leur propre nature, leur être même transfiguré par l'action de la foule qu'ils sentent. La foule en ce sens est un puissant tonique.

Il faut se laisser prendre simplement comme le plus naïf ou le plus sot, et réagir tout juste assez pour prendre conscience de son état. C'est le moyen de voir à quel point la société commande le rythme variable de notre vie intérieure. Supposez qu'un travailleur épuisé prenne en semaine un jour de repos. Il est relativement seul, exilé de la vie collective. Ce jour — long jour d'ennui — n'aura pas la saveur du dimanche, ni même d'un jour quelconque de travail. Le repos du dimanche est un repos collectif. En cela réside principalement sa valeur et sa vertu, son pouvoir miraculeux d'oubli, car ce seul jour paie largement le travail d'une semaine. Dans la rue ou dans l'estaminet, au cinéma, partout la foule communie dans la même soif d'évasion, de repos, de plaisir. L'homme a le sentiment d'être porté en un monde nouveau, supérieur. Mais il y a mieux. Il y a le jour où la foire — marché ou fête — est sur la place. Il y a les solennelles réunions politiques où tel grand parti tient ses assises. Il y a les cérémonies nationales : remise de décorations, revue des troupes, retour triomphal de l'armée, grande liesse du peuple vainqueur... Il y a les cérémonies religieuses : enthousiasme collectif des réunions des premiers chrétiens, foule contenue et pressée dans les temples, processions sans fin où d'innombrables bouches chantent le même cantique et d'innombrables cœurs vivent du même mystère.

13. — Durkheim a vu plus juste et plus profondément peut-être qu'on ne croit.

Non que la société soit l'unique source du divin. Il en est mille autres : tout ce qui tend à nous donner de l'être une conscience aiguë, insolite. Mais c'en est une des plus

vives et surtout des plus constantes. Il semble que par la société l'homme, en dépassant de plus en plus l'humble sphère de son existence ordinaire, soit admis à une vie autre et supérieure, qu'au-delà du plan de la nature il y ait une surnature, et qu'elle descende en lui ou qu'il monte vers elle. Illusion, certes, car il n'y a pas, il ne peut y avoir de surnature : tout ce qui est, par hypothèse, est dans la nature, hors de laquelle il n'y a place que pour le néant, et tout ce qui est dans la nature est naturel, par définition. Il n'y a pas non plus de mystère, ou, si l'on veut, disons que tout est mystère, mais dans la nature assurément tout est égal : clair si l'on se borne à la pure et simple constatation de ce qui est, mystérieux si l'on s'avise de vouloir expliquer et comprendre, car nous ne comprenons rien à rien et il n'en peut être autrement. Mais ce que nous voyons communément nous avons l'illusion de le comprendre. Et nous nommons surnaturel ou mystérieux ce qui est en notre expérience insolite. Et de fait ces états ont du prix, car ils nous réveillent de notre engourdissement métaphysique, nous stimulent et nous livrent de l'être un sentiment plus vif, plus pénétrant. Illusion, avons-nous dit — certes, mais non pas absolue. Erreur assurément, mais erreur bien fondée. Car il est véritable que l'homme est grandi, transfiguré. Avec une richesse, une force inaccoutumées son être affleure à sa conscience. Et c'est une connaissance plus profonde du réel qui s'actualise ; et, si l'on considère qu'en partie tout au moins l'être apparaît alors en sa force vivace et sa puissance infinie, c'est Dieu, pourrait-on dire, qui nous est de la sorte en partie tout au moins révélé ; mais ce Dieu là est immanent, c'est-à-dire identique au réel et se confondant avec lui.

14. — Par ailleurs il faut bien convenir que la vie humaine n'est possible qu'au sein de la société. L'homme ne peut vivre autrement qu'en un contact étroit avec les autres hommes. Seul, il n'est pas seulement matériellement, mais surtout moralement réduit à une pitoyable détresse, et

cette nécessité grégaire fait de la société une individualité supérieure d'autant plus manifeste qu'elle est génératrice d'états aigus de la conscience individuelle. Mais, à vrai dire, conscience individuelle et conscience collective se confondent et s'identifient, car la conscience individuelle ne serait pas ce qu'elle est sans l'action de la société, et la conscience collective n'a pas d'autre substrat que la conscience individuelle. Et dès lors l'individualité humaine, sans s'effacer certes, s'élargit : toute conscience individuelle, en un sens, mérite le nom de collective. N'avons-nous pas déjà parlé de l'apparition, au sein de la conscience humaine, d'une conscience vague de l'espèce en son unité, sensibilisée par le fait de l'amour ou plus généralement par le phénomène altruiste ?

15. — Les liens qui nous attachent à l'ensemble des hommes sont si forts qu'il nous est impossible même fictivement de nous en détacher. La solitude elle-même n'a de sens et de vertu que parce que normalement nous ne sommes pas seuls, et sa valeur métaphysique vient précisément de ce qu'elle est insolite, de ce qu'elle contraste avec la vie sociale dont nous ne cessons jamais de nous considérer comme une cellule.

Et nous tenons fort à l'estime des autres qui rassure en nous ou chasse pour un temps la perpétuelle inquiétude de l'être qui se veut mieux saisir et sent confusément qu'il s'échappe à lui-même, ou, si l'on veut (cela revient au même, car la connaissance n'est qu'un état plus parfait de l'être), de l'être qui se sent imparfait et se voudrait parfait.

L'estime autour de nous perçue dans le regard, l'attitude, la voix ou le comportement d'autrui nous raffermirait si bien que notre conscience d'être en est accrue sinon en étendue, du moins en profondeur et en intensité.

Chose curieuse — mais nous sommes déjà accoutumés à ces rencontres contradictoires — le sentiment d'être méprisé, honni, bafoué, pourvu qu'il soit très vif et très cruellement senti, a le même effet exactement. Nous l'avons

déjà dit, du point de vue métaphysique — et c'est un principe absolu — toute négation comporte une affirmation. On trouvera là l'explication du goût de l'humilité cultivé jusqu'à l'excès par certaines âmes mystiques.

16. — La science, monument plusieurs fois séculaire, limite modestement ses prétentions aux rapports des êtres.

Et l'on se défend communément d'atteindre par elle l'absolu. La science est, dit-on, relative. Elle est relative à l'homme et l'homme ne connaît que les relations des choses entre elles et avec lui.

Mais, du point de vue de la connaissance, relatif et absolu ne sont pas, comme on paraît le croire, contradictoires.

Connaître les rapports des êtres, c'est plus qu'on ne pense atteindre l'être.

Ou — si l'on ne veut pas en convenir — c'est que la valeur de la science est nulle.

Il y a de l'ambiguïté, voire de l'hypocrisie, dans l'attitude des relativistes. Il n'est pas possible d'admettre à la fois et que la science n'atteint pas l'être et qu'elle a cependant une valeur de connaissance. Ou l'on connaît, ou l'on ne connaît pas : il n'est pas d'autre proposition concevable. Et que peut-on connaître hors de l'être, puisque hors de l'être il n'est rien ?

Il faut avoir l'audace et la sincérité de convenir une fois pour toutes que le rapport atteint l'être.

L'être tout entier retentit en chacune de ses parties, et le rapport n'est que l'expression de ce retentissement. Il est comme la sensibilité propre généralement inconsciente de l'être vis-à-vis de lui-même. Mais gardons-nous bien — car là sans doute est la source de l'erreur — de poser l'être en soi d'une part et de l'autre les rapports. Car dans la réalité être et rapport ne font qu'un, puisqu'à aucun moment l'être n'est en aucune de ses parties sans subir le contre-coup de ses autres parties et de ses autres moments. D'être en soi il n'est pas absolument. Tout être est par rapport

aux autres et n'est pas autrement. L'être n'est pas en dehors de ses rapports, et les rapports ne sauraient être en dehors de l'être. Dissipons donc sans hésitation ces dangereuses abstractions et rejetons ces trompeuses distinctions qui compliquent inutilement les faits. Trop souvent un philosophe se croit profond et trouve des gens pour le croire tel, quand tout son mérite fut à grand renfort de dialectique de susciter des problèmes inexistants que nul encore avant lui — et pour cause — n'avait résolus ni soupçonnés.

Il nous a paru que la science méritait cette réhabilitation, et valait d'être sortie de la fausse position où l'avait inconsidérément jetée le relativisme philosophique.

17. — Et ceci n'est pas une digression. On conçoit qu'il ne soit pas sans intérêt pour nous que plus ou moins la science atteigne l'être, que chaque nouveau rapport établi et fixé soit un pas — en étendue ou en profondeur — vers l'absolu.

Nous l'avons déjà dit, toute connaissance n'est et ne peut être au sens strict que connaissance de soi. Mais, comme l'univers entier retentit sur nous, toute connaissance de soi est en un sens un point de vue sur l'univers, une manière de connaissance de l'univers. Tout moment de l'être subit et agit universellement, subit tout l'univers, agit sur tout l'univers. Que cet incessant rapport qui met la partie en relation nécessaire avec le tout devienne conscient, et l'on pourra dire que ce moment de l'être est à la fois conscient de lui-même et du tout.

Mais la conscience qu'un moment de l'être prend ainsi de ses modalités propres n'est pas nécessairement totale. Chez l'homme elle est évidemment partielle, et les intuitions primitives de la conscience humaine ne traduisent qu'une faible partie des influences subies et des modalités effectivement vécues. Les effets mêmes qui sont sentis, qui se traduisent par exemple à la conscience par une sensation lumineuse, auditive ou autre, peuvent l'être superficielle-

ment, globalement, imparfaitement, nous laisser dans l'ignorance des détails, des modalités de leur processus, des éléments constitutifs de leur complexité et, dans tous les cas, de leur véritable signification. La science est précisément un effort méthodique pour accroître la richesse et la précision de ces données de la conscience au point d'en pouvoir dégager l'exacte expression du rapport qui les commande.

Ainsi s'élève la conscience que l'être peut prendre de lui-même. Déjà, certes, la sensation brute est connaissance. Il est d'usage en philosophie de faire assez peu de cas de la sensation. On a tort, car c'est la marque en nous miraculeusement consciente, en son infinie variété, de l'univers. Dans leur multiplicité, les sensations sont autant de modalités de notre être qui trahissent assez bien la réalité ambiante pour que nous puissions sur elles régler notre action sur le monde. Mais l'élaboration intellectuelle a pour effet de faire naître en nous d'autres modalités conscientes. Et les connaissances ainsi réalisées — perceptions, concepts, rapports qualitatifs ou quantitatifs — traduisent avec une exactitude et une richesse sans cesse accrues le réel où nous sommes et que nous sommes, à la fois ce qu'il est convenu d'appeler le moi et le non-moi.

On sait qu'en plusieurs langages tout aussi vrais, mais avec une étendue, une profondeur, une précision de plus en plus considérables, peut s'exprimer une vérité : une idée politique, un dogme religieux, une théorie philosophique. Et ces diverses expressions sont nécessaires lorsqu'il faut s'adresser à divers groupes humains de culture différente.

Les divers plans de la connaissance qui s'étagent à partir de la sensation pour s'élever aux données les plus hautes et les plus difficilement accessibles de la science doivent s'entendre en même façon. Ils sont nous, ils sont l'être, ils sont l'absolu, mais partiellement et plus ou moins partiellement, avec des différences souvent considérables d'étendue et de profondeur. Tout rapport vérifié est vrai,

d'une vérité partielle. Il pourra faire place à un rapport plus compréhensif. La science n'est jamais achevée.

Ainsi se concilient le caractère de relativité essentielle et la perpétuelle révisibilité de la connaissance scientifique avec sa valeur absolue.

Il faut entendre que par son action le monde extérieur éveille d'une certaine façon notre conscience d'être, et c'est en cette façon une révélation plus ou moins claire ou plus ou moins enveloppée de l'être, d'un de ses aspects infinis. La connaissance jaillit du rapport même du réel extérieur avec nous-mêmes, comme l'étincelle jaillit du choc de deux pierres. La science — en tournant autour de l'objet — s'efforce d'obtenir un stimulant qui éveille d'une manière autre et mieux révélatrice notre conscience de nous-mêmes et, par nous, du monde. Ainsi degré par degré nous parvenons à une conscience plus claire, plus vraie, plus complète. Mais, il faut le répéter, toute connaissance, tout rapport est vrai à sa façon, à sa façon atteint l'absolu. Et telle est la richesse infinie de l'être qu'aucune expérience n'en peut épuiser les modalités. C'est en ce sens qu'on peut dire de l'absolu qu'il est inconnaissable : entendons par là que notre connaissance n'en saurait être exhaustive. Mais elle est vraie et susceptible chaque jour de s'enrichir. Elle atteint l'être véritablement. Je ne dis pas : tout l'être.

18. — La valeur métaphysique de la science est donc de premier ordre. Certes, hors du chercheur qui se trouve largement payé de ses efforts par la rare mais fulgurante illumination de la découverte, nul ne connaît par elle de ces états de vie intense et profonde que nous devons à l'expérience de l'amour ou même au contact de la plus vulgaire agglomération sociale. Quand la science est neuve pour nous, elle nous écrase de son poids, et le plus courageux, voire le plus avide de savoir n'échappe pas à l'amertume de la difficulté pressentie. Quand elle est depuis longtemps assimilée, elle est si bien devenue partie intégrante et accoutumée de notre être qu'elle n'a, pas plus

que la plus ordinaire perception, la vertu de le réveiller de son ordinaire assoupissement.

Mais si les états de connaissance scientifique sont normalement des états faibles, en revanche nous leur devons une gamme infinie de modalités. Et si notre conscience ne gagne rien en intensité, ce qu'elle gagne en richesse, en variété, en extension, pourrait-on dire, est inestimable.

19. — On s'est demandé parfois si la science est explicative. Elle le fut assurément et l'est encore dans l'esprit de la majorité de ses admirateurs et de ses défenseurs.

Mais les plus avertis considèrent la science comme purement descriptive et laissent, non sans ironie, au métaphysicien le soin de tout expliquer.

En fait la métaphysique est essentiellement un effort, non pour comprendre, mais pour connaître, pour appréhender l'être. Le souci de comprendre et d'expliquer est spécifiquement scientifique. La science est véritablement dans l'esprit de ses promoteurs un effort d'explication : on veut savoir et pourquoi et comment. Et l'on n'y renonce que lorsqu'on s'aperçoit de la vanité de ces recherches.

La science a depuis longtemps abandonné à la métaphysique la recherche des causes finales qui manifestement ne menait à rien. Et voici qu'elle abandonne à son tour le fantôme de l'explication par l'antécédent.

Il le faut bien.

Point n'est besoin de rappeler les analyses célèbres de Malebranche et de Hume. Car, à supposer même que l'antécédent fût susceptible d'éclairer le conséquent, qui ne voit que la science ne fait que reculer l'explication promise, puisque tout antécédent, en vertu même des exigences explicatives de la raison, requiert un autre antécédent ?

Et de même toute fin, si l'on juge nécessaire une explication par la destination, requiert, en vertu de cette même nécessité, une autre fin.

Disons — sans paradoxe — que cette exigence explicative de la raison se détruit elle-même et finalement apparaît

parfaitement irrationnelle. Tout ce que l'on peut faire, c'est mettre de l'ordre en la réalité confuse, classer les faits, sous le complexe apparent discerner le simple caché : mais ce n'est pas là expliquer, c'est constater méthodiquement ; ce n'est pas là comprendre, c'est connaître. En dernière analyse, il faut bien se résoudre — mais il n'y a aucune souffrance, aucun abandon à cela ; tout au contraire, il y a un gain manifeste — à constater sans plus, à prendre conscience de ce qui est, ou, plus exactement, de ce que l'on est.

Qui voudra bien se pénétrer de cette vérité que la suprême sagesse est de se contenter du pur et simple : « cela est » aura, s'il sait donner son prix à la modestie de cette constatation, sur l'être ou l'absolu fenêtres largement ouvertes.

Et nous savons déjà qu'en cette attitude consiste essentiellement l'attitude métaphysique. C'est assez dire que bien comprise l'attitude scientifique coïncide exactement avec l'attitude métaphysique. S'effacent dès lors les bornes choquantes qui séparaient les deux disciplines.

20. — L'attitude esthétique, contrairement à l'opinion commune, est en un sens très proche de l'attitude utilitaire.

Celle-ci ne s'intéresse en l'univers qu'à certains segments : ceux qui présentent la propriété d'être orientés dans le sens de l'utilité. Elle les considère individuellement et les pose comme objets utiles à certains égards ou nuisibles. Cet ensemble de signes qui marque en nous l'influence du monde, elle l'interprète et l'envisage uniquement en ce sens pratique, et par elle est négligé ou dédaigné comme indifférent tout ce qui sous ce rapport n'a pas de sens.

A un autre point de vue l'attitude esthétique opère une analogue sélection.

Pareil à la bête qui dans le réel ambiant choisit les éléments propres à satisfaire son appétit, l'œil de l'esthète cherche avidement ou négligemment selon son humeur certains segments doués de propriétés spéciales qu'il détache, en y portant électivement son attention. Et le

rôle de l'artiste, j'entends du créateur, est précisément de composer artificiellement, à l'aide d'éléments empruntés à la réalité, des ensembles pourvus au plus haut degré des mêmes propriétés.

Il faut, pour caractériser l'attitude esthétique, dégager ces propriétés.

La première et la plus essentielle est l'harmonie : équilibre, juste proportion des masses ou des formes, assemblage savant des sons, des couleurs, voire des images ou des idées suggérées, l'harmonie est un rapport de convenance entre divers éléments ; l'artiste le trouve en tâtonnant. En architecture, par exemple, la valeur d'une œuvre est pour beaucoup fonction de ses proportions. C'est ainsi que la beauté du Parthénon réside essentiellement dans le rapport de ses diverses dimensions. L'ensemble détaché, choisi ou créé par l'artiste n'est tel que par l'unité convergente de ses multiples parties. Il faut donc que les rapports réciproques de ces parties soient tels qu'il en résulte non pas un divorce mais une harmonie ou facile ou savante. La valeur esthétique d'un bon repas dépend du juste choix et de la juste proportion des éléments choisis pour la composition de chaque mets, du juste choix et du juste assemblage des mets pour la composition du repas, d'une mise en scène adéquate — mobilier, décoration de la salle, attitude et tenue des convives, choix et disposition de la vaisselle, de l'argenterie, de la verrerie, des fleurs et de tout ce qui meuble ou orne une table.

Mais si l'harmonie est nécessaire elle n'est pas toujours suffisante. Encore faut-il que l'œuvre soit évocatrice, expressive et pour tout dire, neuve. L'originalité est une condition essentielle de l'art : les artistes le savent bien, mais les théoriciens n'ont pas assez insisté sur ce point. Une œuvre d'art, digne de ce nom, a la vertu de nous porter par sa propre force en un plan de vie autre et supérieur. Elle nous touche de façon imprévue, par avance totalement insoupçonnée. Aussi prend-elle aussitôt com-

prise la valeur d'une véritable révélation. C'est qu'aussi bien, ne nous y trompons pas, ici encore c'est nous que nous sentons. C'est une des faces de notre être qui, sensibilisée par cette œuvre, apparaît au seuil de la conscience. A vrai dire l'admirateur en sa contemplation est aussi satisfait de lui que de l'auteur, et il a raison.

Car il a gagné d'être et de connaître un aspect nouveau du réel.

21. — On pourrait, croyons-nous, sans artifice ni raideur excessive, systématiser les deux propriétés caractéristiques de l'œuvre d'art, les deux éléments constitutifs de l'attitude esthétique, en disant : l'harmonie c'est la forme, l'expression c'est le fond. Ou encore : l'harmonie c'est le métier, c'est ce que l'on enseigne et ce que l'on apprend, mais l'expression relève d'un don spécial qui ne s'acquiert ni ne s'enseigne, et c'est véritablement le génie.

Le génie dans l'art, c'est la vertu divine de certains d'être vis-à-vis du réel des résonateurs doués d'une sensibilité très vive et fortement originale. A vrai dire il n'y a pas à cet égard d'indiscernables, et nous sommes tous identiques seulement à nous seuls. Et c'est pourquoi l'on s'enrichit à mieux connaître les autres hommes, même les plus humbles, du dedans. Car ils sont ce que nous ne sommes pas et leur action, dès lors, peut être révélatrice. Mais il faut avoir la vue bonne, et les esprits lourds ou superficiels pourvus d'une sensibilité grossière ne s'enrichissent guère par ce moyen. Et c'est pourquoi les plus fins trouvent à gagner même aux œuvres de second plan où de moins doués ne voient que banalité scolaire. Mais tant vaut l'âme, tant vaut l'œuvre. Il est des hommes délicats et profonds en qui l'être apparaît de façon si neuve et si riche qu'ils sentent en eux-mêmes à la fois la mission et l'impérieux besoin d'en faire part à d'autres. La vérité étouffe quand on est seul à la posséder. Mais il faut trouver un langage adéquat pour l'exprimer : tâche ingrate et difficile, car il n'y a pas de mot pour exprimer l'inédit, ce que jamais

peut-être jusqu'à ce jour personne n'a senti. Il faudra donc ruser et par mille moyens — assemblage de mots évocateurs et rythmés, couleurs, formes, masses, sons, mélodies diversement mêlés — s'efforcer d'exprimer l'inexprimable.

Pascal, qui s'étonnait qu'on admire en peinture ce qu'on ne daigne pas regarder en réalité, n'a rien compris à l'art. Il n'a pas compris que l'art est un langage, un langage symbolique qu'il ne faut jamais prendre à la lettre. Elle parle l'œuvre d'art, mais elle a cette particularité curieuse de dire toujours autre chose que ce qu'elle dit effectivement. Il faut savoir lire entre les lignes. Ainsi de certaines gens. Tandis qu'ils vous parlent, vous comprenez parfois au geste, à l'attitude, au regard ou à l'intonation telle détresse connue de tous et qu'on a la pudeur de ne pas dire. Et c'est pourquoi parfois votre réplique n'est pas exactement une réponse aux mots que vous avez entendus. De même en l'œuvre d'art il faut savoir entendre la vérité qui suinte de toutes parts au-delà de ce qui est exprimé et qui seule vraiment fut sentie par l'artiste et voulue directement.

Ainsi toutes les formes de l'art sont symboliques et toutes sont réalistes, plus ou moins selon leur valeur. Car plus une œuvre d'art est belle et plus elle nous révèle des richesses infinies de l'être.

22. — C'est assez dire que la valeur métaphysique de l'attitude esthétique est considérable. A cet égard elle ne nous enrichit pas seulement en étendue, mais aussi, car elle est susceptible d'une vivacité très grande, en profondeur.

Non seulement la création, mais aussi l'admiration esthétique sont sources d'exaltation spéciale et peuvent conduire jusqu'à l'extase.

On connaît l'enivrement du poète et du musicien. Il est tel qu'ils ne sont pas loin en leurs accès de verve d'attribuer, tout comme les mystiques, l'état spécial de leur être à un afflux divin, à une inspiration venue d'une puissance supérieure. Ils sont passifs, ou, du moins, se croient tels.

Leur premier jet est sans effort ; il coule de source ; il est pour eux-mêmes une révélation telle qu'ils ont peine à se croire auteurs d'une œuvre qui véritablement les dépasse.

Et si grande est l'analogie entre l'état poétique et l'état mystique qu'un penseur contemporain a pu comparer l'élan poétique en sa pureté — dégagé des soucis du style, de l'effet ou des beautés factices — à la prière. Beaucoup l'ont critiqué. Ils ne l'ont pas compris.

De fait, cette ivresse, qui de tous les émois n'est pas le moins profond, est la manifestation d'un brusque changement en nous d'attitude. Il y a bouleversement, renversement. Tout à l'heure j'étais un homme comme les autres, une âme comme les autres obscurcie comme il faut des mille soucis quotidiens. Tout d'un coup, sollicitée par l'excitant interne ou externe adéquat, voici que de tout cela mon âme se détache ou, si l'on veut, qu'elle brise cette croûte dérisoire et se trouve effarée devant l'être infini qu'elle est.

Et joyeuse à pleurer, transie d'extase, repliée sur elle-même en ses profondeurs, elle se chante. Et ce chant, poème ou musique, mime en son grossier langage les intuitions vécues du merveilleux voyage. Lisez l'œuvre, écoutez-là. A moins d'être insensible, vous saurez la comprendre, j'entends qu'à votre tour, guidé par cette âme, vous saurez pénétrer dans la vôtre.

23. — Indiquerai-je toutes les affinités des deux attitudes esthétique et métaphysique ? Un long volume n'y suffirait pas.

Par sa signification propre l'art révèle et traduit en tel de ses aspects profonds l'être supérieur que nous sommes, soumis aux mille contre-coups de l'univers total.

Par sa forme l'œuvre d'art imite étrangement les formes que prend l'être et notamment dans son aspect supérieur, la vie. L'organisation et l'harmonie propres à l'œuvre d'art ressemblent à l'organisation et à l'harmonie de la matière et de la vie. Comme l'œuvre d'art la vie est belle en ses multiples réalisations.

Et comme la vie l'œuvre d'art est nourrie d'éléments empruntés. Mais, comme elle, elle est autre chose et plus que ces éléments.

Dès lors, si la vie est une forme supérieure de l'être, l'attitude esthétique est sans contredit dans l'être vivant la manifestation que dans l'échelle des êtres un nouveau progrès s'accomplit.

De toute évidence ici encore l'homme se dépasse lui-même.

24. — Connaître ce n'est pas seulement savoir ce que l'on est, c'est être supérieur à ce que l'on était quand on ne savait pas.

La connaissance que je prends de moi-même et par moi du monde me transforme et par moi transforme quelque peu le monde. Elle ajoute à ce que j'étais. Elle enrichit si peu que ce soit l'univers. Tout progrès du connaître est un progrès de l'être.

C'est pourquoi l'attitude métaphysique, plus que toute autre révélatrice de l'être, marque à mesure qu'elle prend plus nettement conscience d'elle-même l'ascension de l'humanité en un plan supérieur. Plus que toute autre ? Il serait plus juste de dire : la seule révélatrice. A coup sûr les autres attitudes insensiblement nous conduisent à la pensée métaphysique, et parfois avec une force telle qu'on est surpris de la constante incompréhension de l'homme qui ne sait pas qu'il sait ce qu'il sait et vit dans l'ignorance de ce qu'il connaît. Les autres attitudes nous conduisent insensiblement à l'attitude métaphysique — nous nous sommes employé à le montrer — mais, pour savoir qu'elles nous y conduisent, il faut par leur moyen ou de toute autre façon y être déjà parvenu, il faut s'être placé par avance en l'attitude métaphysique, et c'est bien en effet de ce biais qu'il nous a fallu les considérer. Faute de quoi ces attitudes n'ont aucun sens métaphysique, j'allais dire : aucun sens absolument.

C'est que l'attitude métaphysique est la seule vraie. Mais

il faut y être déjà placé pour le savoir. Non que de ce biais toutes les autres apparaissent fausses ou dérisoires. Bien au contraire, c'est de ce biais seulement qu'elles prennent leur valeur et leur importance, et précisément — chose admirable ! — cette valeur et cette importance sont uniquement métaphysiques. Il n'est pour les diverses attitudes ou tendances humaines d'autre sens que métaphysique.

On a voulu réduire un grand nombre de tendances — sinon toutes — à l'instinct génital. Entreprise hardie qui n'apparaîtra pas totalement dénuée de vérité pour peu que l'on considère l'importance métaphysique primordiale de la tendance sexuelle. Mais à vrai dire les analogies constatées entre la tendance génitale et les tendances altruistes, esthétique et certaines manifestations de la religiosité — extase mystique, amour divin, ascétisme, goût de la souffrance ou du sacrifice, voire même humilité — tiennent précisément à ce qu'elles plongent toutes en ce fonds commun qu'elles traduisent diversement et révèlent plus ou moins : l'être. Et désormais, si l'on veut être moniste, c'est autour de l'attitude métaphysique, et non de l'attitude sexuelle, qu'il faudra grouper les tendances.

25. — L'attitude esthétique est de toutes la plus proche de l'attitude métaphysique. Au même titre que l'attitude scientifique et mieux encore, si l'on considère la vivacité exceptionnelle de certains de ses états, elle coïncide avec l'attitude métaphysique.

Mais elle n'est pas coextensive avec elle. Le propre de l'attitude métaphysique, c'est son universalité. Tout l'intéresse et rien de l'être ne lui est indifférent. Certes, l'attitude esthétique est contemplative aussi, mais, nous l'avons vu, son électivité restreint singulièrement son domaine et limite même en un sens son caractère contemplatif : choisir n'est-ce pas déjà poursuivre un but ? L'artiste ne poursuit-il pas un idéal, et le beau n'est-il pas une fin ?

Il se trouve qu'en fin de compte cet idéal, cette fin sont purement métaphysiques. Mais il se trouve aussi que

l'artiste ou l'amateur en règle générale ne le savent pas.

Tout se passe cependant comme si, d'instinct, ils le savaient, et, pour l'œil exercé du métaphysicien, le comportement de l'artiste ou de l'amateur prend invinciblement l'apparence d'un véritable jeu métaphysique.

On assimile souvent l'activité esthétique à l'activité de jeu, purement et simplement. A ce compte on comprend mal que l'art soit plus qu'un simple amusement.

Si l'art est chose émouvante et sérieuse, c'est qu'il a une valeur métaphysique. Et, si c'est un jeu, ce ne peut être qu'un jeu métaphysique.

Ces ensembles pourvus d'harmonie, d'unité que l'art détache du réel ou qu'il crée, il les pose comme des absolus et les veut éternels. La satisfaction de notre être en mal d'absolu est évidente : le parfait, l'achevé, le définitif nous donnant l'illusion que nous touchons au cœur de l'être.

Et il n'y a illusion que par défaut, car si nous n'appréhendons pas tout l'être, nous en tenons certaines faces et nous le sentons bien.

Mais nous sommes pressés de tout tenir et l'art trompe notre précipitation en même temps qu'il lui donne partiellement satisfaction.

L'esthète prend aisément la partie pour le tout. Le métaphysicien, conscient de lui-même, évitera cette erreur.

DEUXIÈME PARTIE

LES DEGRÉS DE L'ÊTRE

26. — Du point de vue métaphysique aucune élection n'est possible, car, dès lors, tout est métaphysique sans exception.

Et l'on ne trouvera pas paradoxal que nous nommions à présent métaphysiques toutes les attitudes sans exception. Certes, nous le savons, ces attitudes en bien des cas, lorsque nous n'avons pas encore atteint le stade proprement métaphysique, loin de nous conduire à la contemplation de l'être, nous en écartent. Mais, lorsqu'on est parvenu au stade métaphysique, nous savons que tout au contraire elles nous y conduisent toutes impérieusement, et pourraient-elles nous conduire à ce qu'elles ne sont pas elles-mêmes déjà sans que nous le sachions expressément ? Examinant les diverses tendances, nous n'avons fait que parcourir notre domaine, j'entends l'attitude métaphysique, objet de cette étude, que nous avons ainsi déroulée, développée en telles de ses manifestations fécondes.

Ainsi élargie et prise en sa légitime généralité, l'attitude métaphysique est susceptible de bien des formes. En les marquant, nous ne ferons que marquer les divers degrés de l'être.

Au premier stade, l'être est tout simplement : il ne sait pas qu'il est. C'est l'état de la matière brute.

Au deuxième stade, l'être est conscient. Le connaître apparaît, mais il ne s'appréhende pas lui-même. C'est l'état

de la bête et du tout jeune enfant, et c'est le premier degré de la conscience et de la connaissance.

Au troisième stade, l'être conscient se rend compte qu'il est conscient, s'oppose à la bête, oppose la bête à la matière insensible, sépare plus ou moins nettement l'âme du corps. C'est un individu bien déterminé à ses propres yeux, nettement distingué du reste de l'univers, capable de définir, de classer, de nommer ses propres états, et d'en faire autant d'individualités distinctes qu'il goûte diversement et s'efforce à l'occasion de provoquer. Visiblement la vie de l'esprit a du prix pour lui, mais son sens profond lui échappe. Il s'égare dans les mille préoccupations quotidiennes, s'y absorbe et ne voit rien au-delà. C'est la connaissance du deuxième degré et le deuxième degré de la conscience. Le progrès sur le premier degré est évident. Il se traduit pourtant pratiquement par une espèce de régression, car au premier degré la direction de l'esprit est bonne, vraie, féconde : il ne lui manque que de s'appréhender lui-même ; au deuxième degré l'esprit s'appréhende en effet, mais il s'appréhende mal : l'originalité de chacun de ses états lui apparaît clairement, mais il s'y arrête, immobilise à leur profit son attention. Et dès lors les vicissitudes de sa vie consciente le retiennent si bien qu'à aucun moment il ne songe à les appréhender comme autant de modalités de l'être ou mieux de révélations de l'être à lui-même. Ce sont autant de « distractions » qui l'égarent hors de la bonne direction ou le retiennent à mi-chemin, et dont la vanité tôt ou tard lui apparaît désolante, parce qu'il en ignore le sens métaphysique.

Il s'est coincé dans cette attitude paradoxale et dramatique de savoir sans savoir qu'il sait ou ce qu'il sait.

Et la conscience même qu'il a de son individualité le conduit à marquer trop nettement ses frontières avec l'univers.

C'est l'état ordinaire de l'humanité.

Le quatrième stade marque un progrès décisif dans l'ap-

préhension de l'être par lui-même. Au quatrième stade l'appréhension, peut-on dire, est totale, non que l'être intégralement se révèle à lui-même, mais les aspects qui affleurent à la conscience manifestent une effective possession de l'être par lui-même. Il se peut que matériellement le quatrième stade n'ajoute rien au troisième, que, pris en eux-mêmes, les états de la conscience soient identiques. Mais autre est l'attitude de l'esprit, qui, trop longtemps faussée, se redresse et prend face à l'être que nous sommes la bonne direction. Nulle borne, cette fois, n'arrêtera sa marche. L'homme sait qu'il sait. Une révolution totale s'opère en lui : illuminé par la connaissance, tout son être est changé de fond en comble.

C'est alors que l'attitude de l'esprit mérite pleinement le nom de métaphysique, puisqu'aussi bien c'est par elle, nous le savons, par elle seule que les trois premiers stades que nous avons définis prennent un sens métaphysique.

Désormais, non seulement l'être est conscient et se connaît comme tel, mais encore l'homme sait donner à cette conscience tout son prix : il sait y voir une révélation plus ou moins riche et plus ou moins profonde de l'être éternel et infini dont il est une parcelle, et c'est le troisième degré de la conscience et de la connaissance. Cette révélation, par laquelle l'homme rentre consciemment dans le courant — dont effectivement, cela va de soi, il n'est jamais sorti — se réconcilie avec le monde, dont fictivement il s'était séparé, et se retrouve lui-même, est telle, ses possibilités sont si riches, si variées, si inattendues, qu'elle suffit à remplir une vie d'homme, sinon de l'impossible béatitude, du moins d'une sérénité philosophique aussi éloignée de l'ennui desséchant que du stérile sentiment de la vanité des choses.

Les conquêtes et les progrès de l'être désormais sont sans limites, et c'est en ce sens qu'il est permis de dire que l'attitude métaphysique, en sa forme supérieure, connaît une infinité de degrés, selon que s'accroît plus ou moins

en richesse ou en intensité l'objet de sa contemplation.

27. — On ne commettra pas l'erreur de voir dans le troisième stade un simple accident. Dans l'appréhension progressive de l'être par lui-même, c'est un moment provisoire, certes, et destiné à être dépassé, mais nécessaire.

Et l'on ne s'étonnera pas que ce progrès, parce qu'il était insuffisant, se soit manifesté par une erreur et, somme toute, en fin de compte, par une régression. Rien n'est plus normal, en effet, ni plus inévitable. Celui qui reste au pied de la montagne ne risque pas de faire un faux-pas et de glisser sur la pente ou de se tromper de sentier. L'ignorance absolue est à l'abri de l'erreur, mais rien n'est plus dangereux qu'un demi-savoir. Conséquences séparées de leurs prémisses, dirait Spinoza. Autant d'invitations à l'erreur.

Même, on comprendra aisément que, pour posséder la vérité avec une pleine conscience, il n'était pas sans intérêt d'avoir connu l'erreur et d'y être longtemps demeuré. Le sacrifice n'a de sens que chez un être ordinairement égoïste et, de s'être séparé du monde et d'avoir limité son univers aux soucis quotidiens de sa personne, d'avoir en un mot méconnu le sens profond de ses propres états, l'homme, enfin délivré de ces portes de bronze apesanties sur lui, entre avec ravissement dans la vie éternelle dont il était déjà, sans le savoir, un moment. Les écailles tombent de ses yeux, et sa surprise est grande de savoir mieux sans savoir plus.

28. — On demandera comment s'opère le passage d'un stade de l'être au stade supérieur, d'un degré de la connaissance à un autre degré.

En ce qui concerne les premiers stades, la science — physique, chimie, biologie, psychologie — un jour peut-être éclaircira les modalités du passage. Dès à présent tout porte à croire qu'en ses couches inférieures l'être est déjà riche des infinies virtualités qu'actualisent ou qu'actualiseront ses formes supérieures. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Toujours est-il que parvenu au troisième stade l'être se connaît assez pour savoir comment il en sort. Le passage du troisième au quatrième stade s'opère au niveau et sous le regard même de la conscience. Or il apparaît bien comme le développement de virtualités préexistantes.

Tout se passe comme si un immense effort soulevait déjà la matière insensible, mais à coup sûr cet effort s'affirme chez l'être vivant et se révèle impérieux et tenace à la conscience animale ou humaine sous l'aspect du désir : désir d'être ce que l'on est et d'être mieux encore, volonté de garder les positions conquises et de les dépasser. Ne sommes-nous pas partie de l'univers ? et ne savons-nous pas au prix de quels efforts tenaces et vigilants l'inférieur en nous se mue en supérieur ou se maintient à ce niveau ? Plus on s'élève en l'échelle des êtres, plus on avance, plus il est difficile de ne pas régresser et plus difficile encore est-il de progresser. La moindre défaillance peut être fatale et nous faire tomber d'un ou plusieurs degrés.

Tôt ou tard, du reste, la descente est inévitable. Vienne la vieillesse et l'on voit l'homme choir successivement des divers degrés de la conscience à la vie brute purement végétative, et finalement la mort le réduit à l'état du simple minéral.

29. — La première partie de cette étude est consacrée en un sens à marquer sur quelques points les modalités du passage au quatrième stade. L'examen que nous avons fait des principales tendances peut être en effet considéré de deux points de vue.

On peut les envisager — et c'est ainsi qu'expressément nous avons fait — en se plaçant préalablement soi-même en l'attitude métaphysique proprement dite, c'est-à-dire au quatrième stade. De ce biais tout prend un sens métaphysique, et les diverses tendances humaines autres que la tendance métaphysique proprement dite se groupent d'elles-mêmes autour de celle-ci, et apparaissent comme autant d'aspects de l'attitude métaphysique, qui dès lors envahit tout.

C'est qu'en effet si l'attitude métaphysique est de notre être l'expression la plus indéterminée, c'est aussi la plus profonde et la plus essentielle. N'est-elle pas l'éclatante manifestation de la tendance de l'être à parvenir aux plus hauts degrés de la conscience, de son effort constant pour s'appréhender lui-même et toujours davantage ? Plus spéciales les autres attitudes et les autres tendances ont chacune en leur sphère exactement le même sens, et toujours il s'agit pour l'être ou de se maintenir en son état ou de s'élever en un stade supérieur. Et dès lors la tendance métaphysique est véritablement le fonds commun dont les autres ne sont que manifestations spéciales, embranchements divers.

On comprendra désormais qu'il soit possible en partant de ces multiples manifestations — qui, prises isolément, en soi, constituent précisément le troisième stade — de remonter à leur racine et source commune, c'est-à-dire à la tendance métaphysique, et, se plaçant en cette attitude, de s'élever au quatrième stade de l'être et du connaître. On pourra de ce biais considérer notre première partie, et l'on admettra aisément que toute modalité du troisième stade et notamment les plus vives ou les moins accoutumées soient autant de sollicitations vers le quatrième stade. Mais cette invitation n'est pas toujours comprise. Elle reste ordinairement sans écho. Il arrive pourtant chez certains qu'elle aboutisse.

Le phénomène est alors comparable à un processus de cristallisation. Favorisée par d'exceptionnelles circonstances la révélation se fait claire sur un point, puis, peu à peu, la pensée métaphysique, devenue consciente d'elle-même, progresse et finit par tout envahir.

C'est ainsi que des conséquences on remonte au principe. Et, si l'on est surpris d'avoir si longtemps ignoré ce qui était si proche, c'est qu'effectivement l'on n'a fait que développer les virtualités enveloppées de son être. Mais véritablement un homme nouveau est apparu qui jette

sur le monde et sur lui un regard nouveau, métaphysique.

30. — Le processus naturel et spontané que nous venons d'analyser peut être imité artificiellement et volontairement exploité pour constituer un système fécond d'auto ou d'hétéro-initiation métaphysique.

On portera tout d'abord son effort et son attention sur tous les états qui par leur exceptionnelle intensité nous sollicitent le plus vivement. L'exaltation poétique, par exemple, qu'il sera facile d'acquérir au contact des vrais lyriques, et qu'il ne sera pas nécessaire — pour peu que l'on soit prévenu et si peu doué que l'on soit — de pousser fort loin pour muer insensiblement en exaltation métaphysique. Ou encore, l'exaltation sociale, à condition, bien entendu, de se laisser prendre intégralement, en réfrénant de parti pris l'esprit critique, de manière à se fondre en la foule et vivre de sa vie. L'expérience de l'amour, si l'on y prend garde, deviendra vite expérience métaphysique. On utilisera largement le spectacle de la nature en ses aspects insolites, qui ne valent ni mieux ni pis que les autres, mais qui plus que les aspects accoutumés ont la vertu de se présenter à nous avec leur réelle signification. L'habitude émousse la sensibilité. Ce que l'on voit chaque jour est indifférent, n'a d'autre intérêt pour nous qu'utilitaire et ne saurait nous porter en un stade plus haut de conscience. On évitera donc les aspects familiers et l'on choisira de préférence les aspects nouveaux, émouvants : la montagne, la forêt séculaire, la mer agitée ou calme et luisant au soleil ou pailletée des mille feux de la nuit. On recherchera spécialement les états mixtes dont le pouvoir de révélation métaphysique est multiplié. Un beau poème décrivant un aspect frappant de la nature, ou présentant sous un jour neuf et vrai un aspect familier, unit en lui la vertu de la nature à celle de la poésie. Les professionnels des deux sexes de la danse scénique savent bien qu'ils touchent à la fois les spectateurs par la double vertu de l'art et d'une savante et constante bien qu'inavouée excitation sexuelle.

Les saisons ont des effets complexes et contradictoirement peuvent agir sur nous. Il faut s'y livrer sans réserve et consciemment. Le printemps surtout apparaîtra d'une efficacité singulière par le contraste de sa subite fécondité avec la longue stérilité de l'hiver et par la vitalité plus grande qu'il nous donne et qui n'est pas sans retentir sur les manifestations les plus profondes de notre être, car la sensibilité sexuelle est accrue, ainsi que le don poétique que plus ou moins tout homme porte en lui. Tôt ou tard par ces moyens ou mille autres du même ordre la grâce descendra sur vous ou sur celui que vous voulez initier. Le tout est d'obtenir la révélation première. Qu'une fois vous ayez réussi à prendre ou à donner l'attitude voulue, dès lors la partie est gagnée. Car le reste suivra aisément. La cristallisation d'elle-même se produira. Viendra le jour enfin où tout vous servira, tout ayant dès lors pour vous son vrai sens, métaphysique.

31. — La vie métaphysique, appréhension et contemplation de l'être par lui-même, fait corps avec tous les aspects, avec toutes les manifestations de l'être sans exception aucune.

Certes, la vie métaphysique est une forme supérieure de l'être, mais il ne faut pas entendre par là qu'elle est radicalement hétérogène et sans commune mesure avec les formes inférieures. Chaque stade de l'être ajoute au stade immédiatement inférieur, mais il ne perd rien de ce stade. Si bien qu'en définitive le stade le plus haut englobe et comporte tous les stades inférieurs, et c'est d'eux, avec quelque chose en plus, qu'il est constitué.

Et c'est ainsi qu'il arrive que du point de vue métaphysique il apparaît que tout est métaphysique. Et c'est pourquoi nous préconisons comme la méthode la plus propre à nous conduire au quatrième stade, de vivre aussi intensément et aussi richement que possible, et de ne négliger aucune expérience de nature à produire en nous des états vifs ou neufs propres tôt ou tard à nous sensibiliser métaphysiquement.

32. — L'usage ordinaire des mystiques est tout autre. Ils s'entraînent à la vie contemplative par un renoncement qui veut être total. Ils s'étudient non seulement à se détacher de toute affection et de toute préoccupation terrestre, mais en outre ils s'efforcent de renoncer, s'il est possible, à eux-mêmes en se refusant toute satisfaction non seulement matérielle, mais même spirituelle. Les sens sont privés de toutes jouissances qui seraient recherchées pour elles-mêmes ; entendement, mémoire, volonté sont résolument établis dans le vide. Pour favoriser ce dépouillement systématique, afin de le rendre irrémédiable, ils se vouent à la vie recluse.

Il faut dire que cette méthode, pratiquée surtout par les mystiques chrétiens, ne vise pas exactement au même but que la nôtre. Ces professionnels de la vie contemplative sollicitent l'union avec un Dieu transcendant, parce que cette union est l'épanouissement suprême en ce monde de la grâce première et le prélude de l'union future, le salut commencé et les arrhes de la bienheureuse éternité. On conçoit dès lors que, pour préparer le terrain à l'action divine en même temps que pour s'en rendre dignes, ils aient cru bon de faire le vide en leur âme. Ainsi aucune sollicitation étrangère ne peut les distraire et rien ne peut oblitérer l'apport divin, l'infusion béatifique qu'en une attitude de pure réceptivité ils implorent.

Rien n'est plus dramatique que l'effort suprême, exacerbé de ces âmes supérieurement douées, pour parvenir par delà les dogmes rigides à la vie métaphysique. Non que le dogme et la vie religieuse ordinaire s'y opposent positivement ; nous verrons au contraire que par mille moyens la religion nous y invite constamment. Mais elle ne suscite en nous l'attitude métaphysique que pour la brider aussitôt. Elle stimule l'esprit, mais elle arrête aussitôt son éssor impérieusement. Chose facile quand l'âme est vulgaire. Mais un génie métaphysique, façonné par le dogme au point de ne pouvoir plus s'en déprendre, sent trop cependant

l'être en lui qui palpite, avide de se connaître et plus qu'à demi déjà maître de lui-même, pour s'arrêter à la lettre inerte et dérisoire. Le dogme ne peut briser son élan, mais il peut l'endiguer à son profit.

Le dogme, corps inerte rivé du dehors dans cette âme, on le voit prendre à son contact chaleur et vie. Déjà l'être était disposé à s'appréhender lui-même. Ce regard qu'il allait jeter victorieusement sur lui-même, le dogme le détourne et le porte impérieusement sur un autre but — transcendant. Déviation d'autant plus facile, erreur d'autant plus inévitable qu'en son extase le mystique s'élève tellement au-dessus de son état ordinaire qu'il se sent autre, ne se reconnaît plus, et tout se passe comme si quelque force inconnue, étrangère, supérieure à coup sûr infiniment l'avait pénétré. Dieu prend corps et le miracle de l'union s'accomplit.

Or, pour parvenir à ce résultat, il a bien fallu fermer préalablement son âme au monde et se nier soi-même en un absolu renoncement, afin que toutes les énergies de l'âme et sa soif d'absolu soient strictement canalisées vers ce seul but, afin de couper court à toutes les sollicitations qui trop aisément l'installeraient, hors de tout fantôme, face à l'être, en la seule attitude naturelle et vraie.

33. — Ce n'est pas à dire que la méthode du vide soit totalement dénuée de valeur et ne puisse servir qu'à nous égarer. Il apparaît en bien des cas qu'elle est indispensable. Nous le savons déjà, dans l'état d'ignorance et d'incompréhension qui caractérise le troisième stade de l'être, les attitudes et les tendances qui, en un sens, nous sollicitent — pour peu que nous les comprenions et les sentions véritablement — vers le quatrième stade, en un sens aussi nous occupent et nous accaparent si bien — quand décidément notre incompréhension est totale — qu'elles nous mettent hors d'état de parvenir au quatrième stade. Or, la tendance métaphysique n'en préexiste pas moins en nous — j'entends l'effort de l'être pour s'appréhender lui-même.

Et, cela étant, il apparaît que le détachement, le renoncement ou partiel ou total, nous dégagant des causes qui l'oblitérent ordinairement, favorisent l'accès de l'homme à un état supérieur de la conscience. Cela, sans aucun doute, obscurément les mystiques le sentent. Nous l'avons dit dès le début, occupations et soucis quotidiens forment un écran capable en telles âmes peu douées qui sont les plus nombreuses de voiler pour toujours le réel.

A ces âmes conviendra comme exercice ou préparation préalable la méthode du dépouillement. La solitude, qui fait le vide au moins partiellement, leur sera d'un grand secours. Le recueillement solitaire gagnera même à être dépouillé de tout, voire même du souvenir et de la pensée qui juge et qui raisonne. Dans cet état de rêverie spéciale, l'être s'appréhende lui-même en une nudité quasi totale, pour ainsi dire sans mode, et, pour n'être que fort peu instructive, cette expérience n'en est pas moins clairement révélatrice de l'être par son indétermination même.

La solitude et le recueillement furent de tout temps pratiqués des méditatifs. Les romantiques assoiffés d'absolu — en quoi réside la source profonde de leur mal — en firent grand usage. Et le sentiment d'universelle vanité qui les accablait, non sans quelque agrément du reste (car il était signe, ils ne l'ignoraient pas, d'une incontestable bien que relative supériorité), d'une philosophique désespérance faisait le vide aussi à sa façon.

Mais il faut éviter ici une confusion. Une distinction s'impose. Car le vide et le renoncement peuvent être selon les cas causes ou effets. Tel, pour parvenir aux hauteurs suprêmes de la vie spirituelle, renonce à tout. Et tel renonce à tout parce qu'il est déjà plus ou moins parvenu à ces hauteurs.

Cette distinction, certes, ne doit pas être entendue absolument. Le plus souvent le renoncement est à la fois cause et effet. Dans tous les cas il faut admettre qu'il est si peu que ce soit effet. Car, qui cherche à monter aux suprêmes

hauteurs de la conscience ne ferait aucun effort et ne s'imposerait aucun renoncement, s'il ne les avait déjà quelque peu confusément entrevues.

Mais, cette réserve faite, il faut bien reconnaître qu'il est des cas où le renoncement est voulu et recherché méthodiquement comme la condition d'un progrès désiré, mais non encore réalisé, ou bien imparfaitement réalisé, comme il est des cas où le renoncement s'établit sans éclat dans une âme parce qu'elle est assez haut montée pour voir la vanité de tout. Cause, le renoncement est signe que le sujet était au préalable en un degré très inférieur du troisième stade. Effet, le renoncement prouve que le sujet est en train d'accomplir sa métamorphose : il est mûr pour le quatrième stade. Mais la conquête ne sera complète et totale que lorsque le sujet, abandonnant comme mal fondé le sentiment de l'universelle vanité et comprenant le sens profond de chaque chose, aura gagné d'avoir, sans le mutiler aucunement, une pleine compréhension de son être.

Par elle-même la méthode du renoncement ne saurait donc aboutir pleinement. Elle a besoin d'être suivie de celle que nous avons tout d'abord indiquée, seule capable d'enrichir l'esprit sans l'appauvrir aucunement.

Et l'on ne sera pas surpris de nous voir considérer comme complémentaires deux méthodes absolument opposées. On conçoit que tous les chemins, même les plus divergents, soient propres à nous conduire à l'être, puisque hors de lui, par définition, il n'est rien. Nous savons du reste que métaphysiquement toute négation comporte une affirmation. Ainsi peut-on passer sans heurt et sans contradiction de l'une à l'autre méthode.

34. — L'une et l'autre ont été largement exploitées par les diverses religions. Le but des religions n'est certes pas le nôtre, mais par leurs fonctions elles se rapprochent trop intimement de la vie métaphysique pour que nous puissions en négliger l'examen.

Il n'est de vie spécifiquement religieuse que si l'on pose

au préalable l'existence au monde de deux plans hétérogènes subordonnés, l'un, inférieur, où nous sommes et dont nous sommes, l'autre, supérieur, où nous aspirons et de qui nous avons tout à craindre et tout à espérer. C'est ainsi que le Dieu unique, absolu, infini et parfait des religions les plus évoluées s'oppose à la création. Il s'agit pour l'homme de régler de façon adéquate son comportement vis-à-vis de cet être suprême. La religion nous enseigne les modalités de notre commerce avec Dieu. Comme il est redoutable, elle nous apprend à le craindre, et nous invite à obéir à ses volontés qu'elle a soin de nous révéler. Elle nous montre les moyens d'éviter sa colère, de tenir de lui le bien suprême, et, comme il est bon infiniment, elle nous enseigne à l'aimer. La prière qui de l'homme va vers Dieu est un mélange de crainte, d'espérance et d'amour.

Telle au premier regard apparaît la religion, et l'on ne saurait dire que ce point de vue soit faux, mais il est superficiel. La religion est cela, mais elle est plus que cela. Si l'on veut bien comprendre le sens profond de la vie religieuse, il faut la rattacher à la tendance métaphysique que plus ou moins consciemment tout homme porte en lui. Envisageons la religion de ce biais et nous verrons que toute sa raison d'être réside en cette tendance profonde, et que son rôle et sa fonction sont précisément de donner à cette tendance satisfaction au moins partielle et développement réel bien que limité. On comprendrait mal autrement et la pérennité et l'universalité de la vie religieuse.

35. — Sans la soif d'absolu dont l'homme est animé la religion serait un corps inerte sans chaleur et sans vie. Elle naît et prend corps du heurt de la vie quotidienne (troisième stade de l'être) avec cet effort constant bien qu'à ce stade inconscient de l'être pour s'appréhender lui-même. L'esprit, pour peu qu'il s'élève, ne peut trouver son équilibre et son assiette en ce deuxième degré de la conscience. Nous avons déjà vu comment ce déséquilibre produit tout d'abord, signe d'impuissance, ce sentiment bien connu

de la vanité de toute chose et de toute humaine occupation. Inévitable « à quoi bon ? » qu'en cet état l'esprit ne peut surmonter, car il est à la fois incapable et de s'arrêter au sens apparent des faits et des choses qui lui paraît dérisoire et de s'élever à leur sens profond.

Ce n'est pas qu'absolument l'être en lui manque à s'appréhender lui-même. Le troisième stade est fertile en états forts et vifs par lesquels l'être partiellement prend possession de lui-même. Mais, précisément, ce qui caractérise ce stade de l'être et ce degré de la conscience, c'est que, bien que l'être s'y appréhende en effet, il ne s'y appréhende pas assez clairement ni assez fortement pour savoir qu'il s'appréhende. Et si les états forts et vifs par lesquels il a le sentiment de dépasser son état ordinaire et normal sont en effet la révélation des puissances et des possibilités infinies de l'être, il ignore encore que cet être c'est lui-même et, loin de l'éclairer, cette expérience contribue à l'égarer, tant il est vrai que tout nouveau progrès de la conscience et de l'être est une chance nouvelle d'erreur que l'on évite malaisément.

Dès lors l'être senti ne peut être qu'objectivé. Sa force et ses multiples virtualités projetées au dehors se muent en entités distinctes transcendantes, et la scission se fait entre le divin et le profane. Le divorce de l'être avec lui-même est désormais parachevé. Et, sans savoir qu'il s'adore lui-même, l'homme voue un culte aux puissances qu'il croit surnaturelles.

Il est vrai que, pour mieux satisfaire sa soif d'absolu, il leur donne toutes les perfections et les dote du suprême degré de réalité vers lequel, sans le savoir nettement, il tend, que, sans le savoir clairement, il s'efforce lui-même d'être et d'actualiser.

36. — A vrai dire, les religions primitives par qui l'erreur commence et s'affirme sont supérieures aux religions évoluées des temps modernes par qui l'erreur s'organise et s'achève. Vis-à-vis du polythéisme notamment et

du point de vue de la vérité, le monothéisme — des esprits pénétrants qui ne cultivaient pas tous le paradoxe en ont eu maintes fois l'intuition — est une régression. Car les dieux du monde païen sont plus proches de l'homme et du monde ; moins nette, hésitante parfois apparaît la scission du divin et du profane ; à tout le moins, facile est le passage. Divinisant les divers aspects de l'être, le polythéisme, plus ou moins consciemment, confinait au panthéisme. Quand il y a des dieux partout, tout n'est pas loin d'être dieu.

Quelle que soit l'origine historique (on admettra sans peine qu'à notre point de vue elle est indifférente) des vieux cultes génitaux et de leurs symboles mono ou bi-sexués, il est permis sans doute d'y voir une marque de barbarie, mais le métaphysicien comprendra qu'en son ignorance l'antique humanité, inconsciente de la vérité, mais moins que nous éloignée d'elle, ait fait religion immédiatement et sans détour de tout ce par quoi l'être en elle palpitait de façon non commune. Quant aux excès du culte dionysiaque, peut-on se refuser d'y voir l'effort désespéré de l'homme pour sentir intensément son être par delà l'enlissement des travaux quotidiens ? Et que mille sources d'excitations s'y trouvent associées, l'exaltation de la foule, le vertige de la danse et de la musique et des cris et des chants, sans parler d'une véritable ivresse sexuelle apparente ou cachée, et qu'à ce prix seulement le dieu descende au cœur de ses fidèles, c'est preuve que ce Dieu n'est autre que ces mêmes fidèles dont l'être, plus conscient de lui-même, décidément cette fois s'est dépassé.

Mais l'exaltation passée — car elle ne peut durer — laisse l'homme amoindri de l'amertume et du dégoût de n'être plus, et, d'avoir trop payé de son être, diminué. On était loin du reste d'avoir touché à une bien haute perfection. Certes, l'homme s'est dépassé ; l'intuition d'une force lui fut révélée, supérieure sans doute, mais pas de beaucoup. Les qualités des dieux païens dépassent celles de l'homme, mais elles ne sont pas infinies, et leurs défauts

sont à proportion. Par leur multiplicité même ils se limitent mutuellement. C'était pour les meilleurs et les plus avides d'absolu un dérivatif bien imparfait. Les dieux de l'Olympe, après tout, ne sont que des hommes, comme nous, ou peu s'en faut.

Mais ce reproche qui les tuera n'est-il pas leur plus bel éloge ?

37. — Le Dieu unique qui leur succède est un homme aussi : il n'en peut être autrement, le plan du divin n'étant qu'une extériorisation des forces que l'homme, à l'occasion, pressent en lui et ne peut en son ignorance — et parce qu'étant effectivement modifié il ne se reconnaît pas — s'attribuer à lui-même. Mais c'est un homme infiniment supérieur et tel que par définition il n'en peut être qui le dépasse. Il actualise en soi de toute éternité les puissances infinies de l'être, et, que l'homme y soit parvenu par un passage désespéré à la limite, cela nous paraît hors de toute discussion.

Dès lors que peut-on désirer ? A notre soif d'absolu les religions théistes donnent une satisfaction totale, au moins en apparence. D'un seul coup de baguette, bonnes fées, elles nous font tenir, au moins en parole, tout l'être. Elles nous le livrent, pétrifié, fossilisé en son immuable éternité, muré en sa réalité infinie certes, mais sans nouvelles possibilités (car il les actualise déjà toutes par définition). Et l'on pressent que d'être monté trop haut, le Dieu unique, si cela fait sa force, cela aussi pourra bien faire sa faiblesse et provoquer sa mort irrémédiablement.

Étrange et paradoxale attitude que celle du théiste. Trop pressé il veut immédiatement que pour lui l'être soit tout et, dans son impatience, il le réalise hors de lui et c'est Dieu. Orgueil de dire : mon Dieu est tout puissant, infini, parfait... Mais plus on le hausse et plus il s'éloigne, et tôt ou tard on sentira l'inséparable illusion inhérente à tout transcendantisme. Peut-on croire qu'on est monté bien haut pour avoir lancé en plein ciel un ballon vers l'infini,

quand on reste soi-même irrémédiablement rivé au sol ?

Ce Dieu-là souffrira toujours de n'être pas le monde, et le monde souffrira toujours de n'être pas ce Dieu.

38. — D'autant que ce Dieu parfait nul ne le connaît effectivement. Pour le connaître il faudrait l'être et l'ambition humaine ne va pas jusque-là.

L'extase mystique est une expérience qu'on ne doit pas sous-estimer. Mais il faut distinguer avec soin : 1^o l'état proprement dit, révélation miraculeuse, je veux dire extraordinaire, anormale, et, pour cette raison, ineffable ; 2^o le sens donné par le sujet à cet état, l'interprétation qu'il donne de cette révélation et qu'il emprunte inévitablement à ses convictions religieuses. Il va de soi que le mystique n'a pas conscience de cette dualité. L'interprétation est immédiate ; mieux même, il n'est pas douteux qu'elle est antérieure à l'état mystique proprement dit, et c'est précisément pour cela que l'état, aussitôt apparu, est immédiatement happé par la croyance religieuse du sujet, et psychologiquement la fusion est totale. Le mécanisme de cette illusion religieuse est identique à celui des mille illusions des sens depuis longtemps connu des psychologues.

Mais l'illusion n'est jamais totale. Il y a toujours un fond précieux de vérité. Car, si l'extase s'apparente parfois à la pure et simple hallucination, il s'en faut qu'il en soit toujours ainsi. Il est à notre point de vue — et c'est ce qui fait sa force — absolument indifférent que cette extase soit le fruit d'une exaltation des sens, d'une constitution psychopathologique, d'une activité inconsciente de l'esprit, ou d'une concentration monoïdéique de la pensée et d'une longue contention mentale favorisée par un absolu renoncement. Peu nous importe. De toute façon il est assuré que l'extatique parvient momentanément et non sans épuisement physique à se dépasser assez lui-même pour se sentir en contact avec une réalité supérieure qu'il vit concrètement. Pour lui seul Dieu est autre chose qu'un mot et plus qu'une abstraction.

Mais ce Dieu, c'est lui-même momentanément grandi — être et connaissance — au-delà de tout espoir, sans que toutefois lui soit donné d'être et de connaître l'infini du réel. Mais tant il en est avide et tant il est illuminé et grandi qu'il en a et presque légitimement, peut-on dire, l'impression. Ainsi, des deux éléments que nous avons distingués en l'expérience extatique, l'un, l'état proprement dit, est vrai profondément et constitue une exceptionnelle révélation de l'être, l'autre, l'interprétation, est chez les mystiques transcendants totalement dépourvu de valeur, et cette erreur les rive, en dépit de leur génie, au troisième stade de l'être.

39. — Convaincus toutefois d'avoir goûté aux suprêmes faveurs et d'être touchés d'une grâce individuelle spéciale, ils sentent une joie profonde.

Mais leur bonheur n'est pas sans voile. Dieu ne se manifeste pas chaque fois qu'on le désire. L'état d'extrême tension de l'extase nécessite des conditions psycho-physiologiques spéciales qui ne peuvent ni se prolonger longtemps, ni se renouveler souvent ni à volonté. C'est dire qu'à maintes reprises le mystique, à bon droit, peut se croire abandonné. L'amour divin a ses vicissitudes.

Et c'est la rançon de l'erreur. On ne dira jamais assez le drame d'une âme en qui l'être se révèle à plein et qui ne le sait pas. Un simple changement d'attitude suffirait, et d'un bond son être monterait aux hauts degrés du quatrième stade. Et sans doute à ce stade l'homme connaît encore bien des oscillations, le troisième degré de la conscience est susceptible de bien des degrés, et le meilleur ne saurait se maintenir longtemps aux plus hauts, ni à volonté y parvenir. Mais dès lors ces inévitables variations ne sont pas pour troubler la sérénité d'une âme. Car la valeur de l'être, à ce stade, dépend moins de la profondeur et de la richesse des expériences que de l'attitude de l'esprit qui ne varie pas. Et, du reste, il n'est plus d'abandon possible. Si peu qu'il se connaisse et si superficiellement, dès l'instant qu'il s'ap-

préhende, l'être ne saurait se séparer de lui-même — à moins d'être accidentellement ou physiologiquement frappé de déchéance ou de mort.

40. — Seules les âmes inférieures trouvent en Dieu paix profonde, sérénité parfaite. Les esprits bornés sont légion, et la religion est faite à leur mesure.

Leur inconsciente tendance métaphysique y trouve doublement satisfaction. Une satisfaction totale, absolue, tout d'abord, encore que purement conceptuelle. Dieu parfait, infini en puissance et en bonté : mots en qui s'assoupissent comme par enchantement l'effort de l'être pour s'appréhender lui-même et toutes aspirations humaines vers un mieux-être, sous le nom — concept indéterminé et d'autant plus efficace — de salut.

Mais aussi la religion fournit aux âmes simples des satisfactions plus concrètes et moins illusoires où leur tendance métaphysique trouve un aliment moins relevé, sans doute, mais plus substantiel. A vrai dire la religion ne néglige rien de ce qui peut élever les simples. Certes, elle contribue — qu'elle soit cause de l'erreur ou lui fournisse seulement une suprême consécration — à arrêter les meilleurs dans leur effort ascendant. Mais les autres n'ont rien à perdre et tout à gagner. La religion leur convient parfaitement et par les deux méthodes que nous connaissons leur est manifestement secourable.

Le détachement qu'elle recommande des choses terrestres, le mystère dont elle s'entoure, la pratique de la vie intérieure sont éminemment favorables, nous le savons, à l'éclosion de la vie métaphysique qu'ils préparent en écartant les causes qui normalement au troisième stade nuisent à son apparition. Il faut noter aussi l'usage constant de la prière qui exige une certaine contention de l'esprit et, chassant toute pensée fort utilement, fait le vide autour d'elle et d'autant plus efficacement qu'elle est inintelligible au fidèle, comme il arrive : il en résulte un certain abêtissement qui est renoncement. Il faut aussi considérer la pério-

dicité immuable et traditionnelle des cérémonies et des fêtes religieuses, dont, chaque année, le retour inévitable s'associe si bien dès l'enfance à l'univers des fidèles qu'il en marque le rythme indissolublement. Telle est la force de l'habitude que manquer si peu que ce soit aux antiques usages jette en leur âme un trouble profond, comme si, par ce manquement, leur vie de la vie commune était brutalement déchirée. Et l'on devine, pour peu qu'on pénètre en ces âmes, que leur vie adhère au rythme du calendrier comme la cire se moule au cachet, et qu'elle y puise à la fois confusément le sens et le calme serein de la vie éternelle.

Et ce n'est pas tout, car ceux qui savent voir n'ignorent pas le rôle en toute religion et spécialement en la plus parfaite, je veux dire la catholique, du cérémonial savant dont s'entoure le culte. Rituel consacré par une lointaine et prestigieuse tradition, attitude et tenue des prêtres austère et magnifique, éclat des vitraux, jour à demi voilé, chants, musique grandiose, parfum et fumée des encens, foule pressée dans la nef immense : autant de sources d'excitation propres à faire jaillir effectivement au cœur des fidèles l'impression véridique de s'être dépassé, le sentiment d'avoir atteint un plan supérieur du réel, accompagné d'une émotion complexe à la fois grave et paisible, profonde et pénétrante.

On conçoit que, loin de les railler, un esprit supérieur se plaise à ces cérémonies sans adhérer au dogme aucunement. Par la religion plus d'un esprit même des plus simples pourrait parvenir au quatrième stade. Mais, après avoir conduit le fidèle au seuil même de cette forme supérieure de l'être, la religion l'arrête et, canalisant à son profit les forces vives qu'elle a fait naître en lui, le retient aux plus hauts degrés du troisième stade et le condamne à ne pas aller plus avant.

41. — La religion apparaît ainsi comme un effort systématique pour satisfaire le besoin métaphysique de l'homme sans sortir du troisième stade de l'être. A ce stade,

nous le savons, l'homme ne se sent pas en équilibre : un sourd besoin le ronge d'aller plus haut. Pour la masse des hommes la religion est un moyen commode de retrouver l'équilibre à peu de frais, sans aller effectivement plus avant, ou si peu.

On comprend dès lors le sens profond de la vie religieuse. Extérieurement elle se manifeste par la conception d'une réalité supérieure transcendante au monde, et confère à l'homme une attitude complexe de crainte, de soumission, d'espérance ou d'amour, qui s'exhale en prière. Le fidèle y peut trouver tranquillité et joie, ou tout au contraire inquiétude et tourment. Mais, à vrai dire, y a-t-il en tout cela rien de véritablement spécifique ? La crainte et la soumission en présence d'une force supérieure sont des réactions humaines, voire animales bien connues, et l'on ne peut y voir un phénomène irréductible, *sui generis*, de la vie religieuse. A ce compte serait religieuse l'attitude soumise et craintive d'un peuple devant son tyran, ou encore, pensons-y bien, du chien devant son maître. Et la même remarque s'impose pour l'espoir en Dieu, qui est espoir tout simplement, et l'amour divin, qui est amour tout bonnement : autant de réactions humaines banales, quotidiennes, et qui, pour s'appliquer au concept divin, n'en gardent pas moins leur nature ordinaire. Que dire de l'inquiétude et du tourment de certaines âmes religieuses ? La crainte du péché, les douleurs de l'abandon ou l'épouvante de la damnation sont épouvante, douleur, crainte, et, considérées en elles-mêmes, rien de plus. Vis-à-vis de l'objet divin l'homme réagit selon sa nature, et toute la gamme des réflexes de son affectivité doit apparaître nécessairement. On ne saurait y voir ni phénomènes proprement religieux ni même, comme on l'a dit, expérience proprement religieuse : car cette expérience, si expérience il y a, est stérile et ne comporte aucune conclusion spécifiquement religieuse : les psychologues savent bien qu'un objet imaginaire ou simplement conçu peut déterminer, avec la seule différence de l'intensité, les

mêmes réactions émotives ou passionnelles qu'un objet effectivement réel. Il n'y a donc rien à tirer non plus de la tranquillité et de la joie qui s'installent au cœur de certains fidèles. Et l'on n'aura pas de peine à se convaincre en fin de compte que la prière elle-même si constitutive à première vue qu'elle semble de la vie religieuse — et si paradoxale que soit cette affirmation — n'en est pas l'élément essentiel, car elle non plus ne lui est pas propre : implorer, prier, supplier, l'homme ne fait que cela chaque fois que par lui-même il ne se sent pas assez fort pour tenir un bien qu'il désire ou éviter un mal qu'il redoute, et qu'une autre personne détient précisément ce pouvoir, et qu'aussi, disons-le, il n'a pas de sa dignité un sentiment très vif ni très exigeant.

Si cependant ces diverses manifestations donnent l'impression d'être spécifiquement religieuses, et si, prises en elles-mêmes, elles ne sont rien de tel, c'est qu'apparemment leur complexité comporte un élément nouveau, irréductible et spécifiquement religieux, c'est que la crainte religieuse comporte autre chose que de la crainte, l'amour divin autre chose que de l'amour, l'espoir ou le tourment religieux autre chose que de l'espoir ou du tourment. Et cet élément spécifique, qui seul et pris en lui-même mériterait le nom de religieux, donnerait par contagion à tout ce à quoi il s'ajoute ou s'applique un caractère véritablement vécu de religiosité. Et, de fait, il apparaît qu'il y a une émotion proprement religieuse qui peut se montrer seule, mais qui, normalement, en l'esprit du fidèle s'agglomère si bien à tous les états dits religieux qu'elle leur confère en effet un caractère irréductible et spécifique.

Dès lors, c'est à l'analyse de cette émotion qu'il faut s'attacher, si l'on veut toucher au cœur du phénomène religieux.

A vrai dire, et précisément parce qu'elle est irréductible, cette émotion n'est pas définissable. Elle est directement corrélatrice de la tendance métaphysique et, de ce fait, ne prend tout son sens qu'au sein du quatrième stade. Mais elle

apparaît constamment au cours du troisième comme un trouble profond encore qu'incompris de l'être tout entier. C'est un moment d'éternité vécue où subitement s'élargit l'horizon humain, où les contingences et les soucis quotidiens s'oublient. L'homme, sans prendre encore nettement conscience de son état, sent confusément et plus ou moins profondément selon les cas la vie universelle vibrer en son sein. Attentif au dehors ou replié sur lui-même, l'être en lui semble pressentir en soi, autour de soi, l'infini du réel. Sans le savoir encore, il s'est assez lui-même appréhendé pour avoir des infinies richesses qu'il ne sent pas expressément une intuition confuse : émouvante révélation d'un au-delà de l'être au sein même de l'être. Teintés de ce trouble spécial, espoir, crainte, amour, prière prennent en la vie religieuse un aspect qu'ils n'ont pas dans la vie courante. Et l'on conçoit dès lors qu'effectivement la vie religieuse ne soit en son essence qu'une des vicissitudes de l'être au sein du troisième stade pour s'appréhender lui-même, que hors de la tendance métaphysique la religion perde son caractère essentiel et constitutif.

Et, comme la tendance métaphysique est primordiale et qu'elle est inséparable de l'être, on comprend du même coup que la religiosité ne soit pas, même au troisième stade, l'apanage exclusif de la vie religieuse. L'art, la science, le spectacle de la nature peuvent à l'occasion susciter ce trouble de l'être que nous nommerons plus justement métaphysique que religieux. Ce point se trouve suffisamment encore qu'incomplètement éclairci par notre première partie. Nous n'y reviendrons pas. Bornons-nous à constater que la religiosité en ce qu'elle a d'essentiellement constitutif déborde le cadre étroit des religions, et ne laisse à vrai dire rien en dehors d'elle.

42. — Ce qui caractérise l'émotion religieuse — disons plutôt métaphysique — au sein du troisième stade, c'est qu'à vrai dire elle n'a pas de cause apparente : en quoi elle se distingue de toutes les autres émotions. La peur, par

exemple, suppose la représentation d'un danger réel ou imaginaire. Et de même la joie, la tristesse, la colère ne se conçoivent pas absolument : on est triste, on est joyeux, on s'irrite toujours à propos d'un événement déterminé. L'émotion métaphysique, au contraire, quand elle apparaît en sa pureté et sans contamination aucune avec un dogme quelconque ou une croyance préconçue qui en fausse le sens, n'a véritablement pas d'objet. On est ému sans plus, absolument.

On s'en convaincra sans peine, si l'on a soin de la considérer en un esprit libéré de toute conviction religieuse. Un athée en un temple, à moins de s'égarer en faciles railleries, connaîtra l'émotion métaphysique à l'état pur, pour peu qu'il y soit naturellement disposé, et tout homme l'est nécessairement plus ou moins. Ou encore, hors du temple, même chez un croyant, apparaîtra l'émoi métaphysique en sa pureté dans telles circonstances privilégiées et du reste bien connues qu'exploitent abondamment musiciens, poètes, romanciers, voire cinéastes. Une mélodie grave et pénétrante ou plus simplement la romance du jour, un Puvis de Chavannes, une toile de Raphaël ou plus simplement un chromo bien choisi, ou encore un beau clair de lune au théâtre avec musique appropriée sont d'un effet irrésistible. Il arrive qu'on attribue l'émotion ressentie à la gravité ou à la beauté du lieu ou de l'œuvre. Mais ce sont là, de toute évidence, des explications superficielles : *post hoc, ergo propter hoc*. Évidemment les circonstances qui précèdent ou accompagnent le trouble métaphysique sont déterminantes, en ce sens que sans elles rien à ce moment n'eût été senti, mais elles ne sont pas véritablement efficientes. Une angoisse me saisit à la gorge et fait battre mon cœur plus fort à l'audition d'une symphonie ou plus simplement la nuit à la vue du ciel étoilé. Que s'est-il passé et pourquoi mon être entier a-t-il tressailli ? Assurément la musique ou le ciel ne sont ici que causes occasionnelles.

La véritable cause je l'ignore et je ne la saurai que si je

parviens au quatrième stade de l'être. Je comprendrai alors le véritable objet de ce trouble que tout homme a senti mais qu'on connaît si mal, et j'y verrai l'éclatante et dramatique manifestation de l'être à lui-même au sein du troisième stade, ou mieux le retentissement dans la conscience de cette manifestation qui s'ignore. Et je ne serai pas surpris de voir l'émoi métaphysique faire suite à l'émoi esthétique ou s'identifier avec lui en une zone commune indéterminée, car le sens profond du phénomène esthétique aussi me sera révélé.

43. — Et l'on pressent déjà qu'au sein du quatrième stade la distinction que nous établissons entre l'émotion métaphysique et les autres émotions, sans disparaître complètement, est appelée progressivement à s'évanouir. Il suffira pour s'en convaincre de jeter un regard métaphysique sur les plus simples et les plus courantes émotions : peur, colère, tristesse, joie. Certes, elles ont un objet défini, mais cet objet se distingue nettement de leur cause profonde qui est intérieure à l'être et se résout à l'analyse en cette tendance de l'être à parvenir et à se maintenir aux stades les plus hauts du réel, tendance inhérente à l'être, constitutive, inséparable de l'être, et que nous avons nommée métaphysique. La peur, la colère sont, comme l'a bien vu Ribot, des réactions de l'instinct de conservation. La tristesse, la joie marquent de toute évidence les péripéties et les alternatives de l'être dans son effort pour parvenir aux stades supérieurs et pour s'y maintenir. En ce sens toute émotion est métaphysique, et cela ne doit pas surprendre puisqu'aussi bien toutes les attitudes, toutes les tendances humaines se rattachent à la tendance métaphysique, sont métaphysiques à leur façon. Nous avons vu, en effet, que tout se passe comme si la tendance métaphysique était la racine ou le tronc profondément enraciné dans l'être de toute activité, et les autres tendances autant de rameaux, de branches ou de brindilles plus ou moins fortement attachées à ce tronc. Et l'on sait que les émotions

sont étroitement liées aux tendances dont elles sont les manifestations dramatiques.

Mais si, de ce biais, tout est métaphysique, il n'en reste pas moins qu'au troisième stade l'apparition d'une émotion spéciale au moment où de toute évidence nous n'avons rien à perdre et rien à gagner — où manifestement aucun de ces intérêts humains qui semblent à ce stade se suffire à eux-mêmes et donner un sens, une raison d'être à nos émois n'est en jeu — a de quoi surprendre et retenir l'attention de l'homme le plus fruste. Comprenons bien que les émotions ordinaires sont réactions quasi instinctives de l'homme en sa lutte pour être et mieux être. Elles relèvent du monde de l'action et, pour y trouver un intérêt purement spéculatif, un sens métaphysique, il faut être parvenu au quatrième stade de l'être. Mais il n'en est pas de même pour l'émotion métaphysique proprement dite. Car, cette fois, l'émotion est en son essence et de façon très apparente d'ordre, pourrait-on dire, purement contemplatif. Aucun intérêt n'est en jeu : l'homme est de toute évidence porté en une zone neuve, en marge de l'activité ordinaire et de la vie courante. Cette fois — on ne le saura nettement qu'au quatrième stade, mais déjà il en résulte une impression particulière irréductible et sentie comme telle — l'objet de l'émotion de l'être c'est l'être même tout simplement, et la raison de son trouble c'est la connaissance qu'il prend confusément de lui-même, et, si des circonstances extérieures interviennent, ce sont celles qui se trouvent être particulièrement révélatrices de l'être. On sent bien qu'en dépit de son apparente nudité cette émotion est riche et pénétrante, et la différence est si grande de cet émoi avec ceux de la vie ordinaire que l'intuition d'avoir été porté en un monde supérieur n'échappe à aucun, et qu'il en résulte une satisfaction intime si profonde qu'elle compense bien des défaites et guérit bien des maux. A vrai dire, l'homme à ce degré est aux extrêmes limites du troisième stade, au seuil même du quatrième.

Toujours est-il qu'au quatrième stade la différence entre l'émotion proprement métaphysique et toutes les autres émotions aura tendance à s'évanouir progressivement, puisqu'aussi bien dès lors toute émotion est métaphysique. Mais il faut bien comprendre que si tout prend un sens métaphysique, si même à vrai dire il n'en est plus d'autre concevable, tout n'a pas pour cela une même valeur. Déjà nous avons distingué du point de vue métaphysique divers stades et divers degrés de l'être, et nous savons que, parvenu au plus haut stade, l'être connaît mille degrés d'inégale valeur. Tous les moments métaphysiques ne sont pas équivalents et, de ce biais, tendances et émotions notamment, d'elles-mêmes, s'étagent en une hiérarchie métaphysique. Au degré le plus bas, l'instinct de conservation proprement dit, toutes les tendances de la vie végétative nécessaires au maintien de la vie, l'égoïsme par quoi le sujet rapporte tout à soi pour sa conservation ou son accroissement personnel, l'amour-propre qui manifeste de la part du sujet une volonté de perfection personnelle. Le sens métaphysique des tendances de ce groupe n'est pas en question, mais il apparaît que leur valeur de connaissance n'est pas grande, et les émotions correspondantes sont généralement assez peu révélatrices de l'être. Ni en richesse, ni en profondeur la vie contemplative ne leur doit de grandes acquisitions. Viennent ensuite — tendances du deuxième groupe — l'instinct génital, l'instinct grégaire et l'altruisme, par quoi l'espèce semble prendre conscience d'elle-même par delà les individus. La valeur métaphysique de ces tendances est déjà grande et la contemplation, nous l'avons vu, y trouve aisément son profit. La curiosité scientifique, la tendance esthétique — tendances du troisième groupe — ont une valeur de connaissance telle qu'à vrai dire, bien comprises, elles s'identifient avec la tendance métaphysique proprement dite qui, à elle seule, constitue le quatrième et dernier groupe, et qui consiste en un effort de l'être pour s'appréhender lui-même et se manifeste par l'attitude méta-

physique émotive ou inémotive qui est contemplation pure et simple de l'être.

On comprend ainsi que, si la différence de l'émotion métaphysique et des émotions ordinaires tend à s'évanouir au sein du quatrième stade, elle ne doit pourtant s'effacer jamais totalement. Il restera toujours que, plus directement et plus complètement que les autres, l'émotion métaphysique révèle la tendance maîtresse et constitutive de notre nature. Les autres, certes, par les rameaux, les branches et le tronc vont jusqu'à la racine. Mais l'émotion métaphysique plonge directement dans la racine et la révèle à nu. Les autres, et notamment celles du premier et du deuxième groupe, doivent assurément une part plus ou moins grande de leur trouble à l'intuition que l'être y peut prendre de lui-même, mais elles résultent avant tout, et spécialement celles du premier groupe, de la perpétuelle inquiétude de l'être attentif à sa conservation et à son perfectionnement, elles sont le retentissement psycho-physiologique de sa lutte, de sa défaite ou de son triomphe. Et certes l'émotion métaphysique est due aussi au triomphe de l'être parvenu en un plan supérieur, mais cette fois ce triomphe consiste précisément en une appréhension pleinement consciente de l'être par lui-même.

Ainsi l'émotion métaphysique, de toutes la plus haute, gardera toujours nécessairement son caractère propre qui est la marque de sa supériorité. Mais il faut aussi dire qu'au quatrième stade le passage est facile et constant d'une émotion quelconque à l'émotion métaphysique.

44. — Toutefois et quelle que soit la valeur de l'émotion métaphysique, signe de supériorité au troisième stade de l'être, elle est incontestablement au quatrième, marque de faiblesse et d'infériorité. Elle prouve de manière éclatante que la prise de possession de l'être par lui-même non seulement, cela va de soi, n'est pas totale, mais surtout, et cela est plus grave, que même au degré où il est parvenu, elle n'est pas chez le sujet considéré suffisamment coutumière.

L'émotion que manifeste un misérable à qui l'on offre un bon repas est preuve qu'il ne mange pas tous les jours à son gré. Une certaine indifférence à la table, au bal, au théâtre, en tous lieux publics et en ceux spécialement où le plaisir se paie cher est du meilleur ton, et l'on conçoit que beaucoup, sans l'éprouver effectivement, se donnent le mal de l'affecter. Pareillement l'émotion métaphysique est d'autant plus vive et pénétrante que la révélation de l'être à lui-même est rare à un haut degré et qu'elle est normalement confuse ou tout au moins superficielle.

Certes, il serait aisé jusque dans l'émotivité métaphysique de déceler une certaine hiérarchie de valeurs. Au plus bas degré l'émoi métaphysique est teinté d'amertume : c'est que l'être, à vrai dire, ne s'est révélé au sujet que juste assez pour lui faire savoir qu'il est et, si l'on peut dire, le mettre en appétit, mais il ne s'est pas livré et cet appétit n'est pas et ne sera pas satisfait. A un plus haut degré la révélation, sans être suffisante, fut pourtant assez nette pour que le sujet haletant, angoissé ait l'impression de pénétrer en soi très avant : il entrevoit déjà l'infini du réel. Vienne l'effective possession et le sujet, débordant de vie, connaît une joie profonde. Une plus complète et plus intime révélation le conduirait jusqu'à l'extase. Mais, même à ces hauteurs suprêmes et peu communes où l'être par son trouble manifeste assurément sa supériorité sur ceux dont le calme et l'indifférence sont l'effet d'une ignorance totale, il faut bien convenir que son déséquilibre est de mauvais aloi.

Il faut monter plus haut pour parvenir à la sublime indifférence d'une contemplation épurée de cette inutile et bien inopportune émotivité. Inutile, car au quatrième stade l'être, installé en son invariable attitude métaphysique, n'a plus besoin pour sortir de l'indifférence et de l'ignorance initiales d'être, comme au troisième stade, fortement secoué par tel aspect ou nouveau, ou profond, ou intense du réel. L'émotion métaphysique, signe que l'être est touché, sensi-

bilisé, sorti de l'apathie coutumière, est précieuse comme initiatrice. Elle est nécessairement à la base de toute éducation métaphysique, et sans elle le passage serait malaisé du troisième au quatrième stade. Mais, lorsqu'on est parvenu au quatrième stade, elle apparaît plus nuisible qu'utile : elle est, avons-nous dit, inopportune, car, loin d'éclairer, elle risque cette fois d'obscurcir la clarté de la connaissance. Elle favorise toutes les erreurs d'interprétation pour peu qu'elles soient préconçues sous le couvert d'un dogme traditionnel, et, dans tous les cas, laisse l'homme indécis sur le degré de profondeur et sur la valeur exacte de ses conquêtes.

Convenons cependant que la contemplation pure n'est possible que sur un plan déterminé, quand la conquête en est devenue suffisamment familière. Mais chaque nouveau progrès s'accompagne nécessairement et plus ou moins d'émotion. L'émotion est alors derechef et pour la même raison que précédemment doublement marque et de supériorité et d'infériorité.

Il est difficile dans ces conditions que l'homme puisse jamais parvenir à l'indifférence absolue et devenir vis-à-vis de l'être et définitivement spectateur naïf, sans plus.

45. — Pour que l'être y puisse véritablement parvenir il faudrait qu'il arrive à une absolue possession de lui-même, et l'on ne voit pas que l'homme soit près d'atteindre ce suprême degré de l'être et du connaître qui est perfection.

Il en est loin. Du moins peut-il progressivement diminuer la distance qui l'en sépare.

Mais on voudrait savoir si dès maintenant la perfection de l'être ainsi entendue n'est pas en quelque lieu du monde réalisée. Les théistes aisément y reconnaîtraient leur Dieu.

La question est, à vrai dire, dans l'état actuel de notre être parfaitement insoluble. Les meilleurs d'entre nous sont encore aux plus bas degrés du quatrième stade, et l'on doute qu'ils parviennent jamais au point de pouvoir aborder une question pour laquelle nous manquons et nous manque-

ront vraisemblablement toujours les données essentielles.

Toute connaissance est basée sur un signe qui résulte de l'action réciproque de notre être et du monde extérieur. Ce signe est proprement une modification de notre être, qui, bien interprétée, peut nous permettre d'induire les modalités d'autres réalités. C'est ainsi que je sais qu'il y a autour de moi une maison, un chien, des arbres. Mais de quel signe pourrai-je induire l'existence d'un être parfait ? Comment saurai-je qu'en lui l'être s'appréhende exhaustivement en ses infinies richesses ? Quelle modalité de mon être imparfait pourrait être interprétée comme garantie de l'existence d'un être parfait ? Certes, cet être parfait, s'il existe, agit sur moi comme le reste de l'univers, et il se peut que je prenne conscience de cette action en tant que modalité de ma nature propre, mais cette modalité comme telle est imparfaite. Bien hasardeuse serait l'inférence qui, partant de là, poserait comme assurée l'existence de l'être parfait !

La maison, les arbres, le chien que je connais, je les connais sans être moi-même maison, arbre ou chien : je ne suis que telles modalités que j'interprète comme étant chien, arbre ou maison : je suis ces modalités, je suis cette interprétation, je ne suis pas ces choses. Il n'en va pas de même pour l'être parfait, s'il existe. Pour le connaître, décidément, aucun signe jamais ne suffira, aucun signe jamais ne nous permettra d'inférer une perfection supérieure à la nôtre, au sens que nous donnons actuellement à ce mot de perfection. Si vous êtes plus parfait que moi, je veux dire si vous appréhendez l'être mieux que moi, je ne puis le savoir effectivement que si tout seul ou grâce à vous je m'élève à mon tour au même degré de perfection. Il serait imprudent pour moi de vous en croire sur parole, et l'on ne voit pas quel autre signe pourrait me le faire savoir. A plus forte raison pour l'absolue perfection divine : elle ne peut être inférée d'aucun signe, ou, si l'on veut — mais cela revient au même — il faudra que ce signe (modification de mon être) soit égal en perfection à la chose signifiée.

C'est dire que, pour savoir s'il existe un être absolument parfait, il faudrait l'être soi-même effectivement.

On peut fort bien du reste se passer de cette hypothèse et le monde se conçoit parfaitement sans qu'il existe ou qu'il ait jamais existé un être ou une espèce d'êtres parfaits. Toute autre hypothèse est également possible et n'est pas moins probable. On pourrait admettre, par exemple, que le monde ne parvienne nulle part à une conscience totale de lui-même ou, s'il y parvient, que cette fortune n'est dévolue à aucun de ses éléments en particulier. Chacun plus ou moins mais tous partiellement parviendraient à la conscience du réel, et la conscience totale et absolue serait l'addition de ces consciences partielles. Il est bien entendu que cette conscience totale ne serait pas une individualité, mais une conscience diffuse diversement répartie entre plusieurs individualités plus ou moins parfaites mais toutes imparfaites. Cette solution, à coup sûr, n'est pas vérifiable, mais elle a le mérite incontestable de s'accommoder parfaitement avec les données de notre expérience. On pourrait admettre également — et les deux hypothèses se combinent aisément — que, l'effort de l'être pour progresser et s'appréhender lui-même de plus en plus pleinement n'étant pas vain, l'homme, par degré, de siècle en siècle s'élèvera et, sans l'atteindre assurément jamais, se rapprochera lui-même de l'idéal divin. Et cette dernière hypothèse reçoit du progrès humain bien compris un commencement de vérification.

TROISIÈME PARTIE

ACTION ET CONNAISSANCE

46. — Disons simplement, et sans nous abandonner imprudemment au domaine de la conjecture, que les progrès accomplis autorisent indéfiniment d'autres progrès. Il n'en faut pas davantage pour ouvrir à l'action et à la spéculation de l'homme un champ pratiquement illimité.

Du point de vue métaphysique la vie de l'homme en ses multiples manifestations prend tout son sens et parvient à l'unité.

Non que l'homme soit simple. Il est au contraire infiniment complexe. Il ne suffit pas de dire, après tant d'autres, que l'homme est fait pour l'infini : il faut dire qu'il est lui-même et non pas seulement en son tout, mais jusqu'en ses plus infimes éléments, infini, virtuellement tout au moins, puisqu'il est loin de parvenir à la parfaite actualisation de toutes ses possibilités, c'est-à-dire à la pleine conscience de lui-même. N'en tirons aucune vanité. Ce qui est vrai de l'homme est vrai de tout ce qui est, et la complexité de la pierre aussi est infinie, mais elle n'en sait rien, étant parfaitement inconsciente. Si l'homme pouvait parvenir à la pleine conscience de lui-même, il aurait conscience de son infinité, il serait Dieu. Mais, pour n'être pas clairement consciente, son infinité n'en est pas moins réelle, et le peu qu'il en peut connaître le trouble et le confond parfois au point que sa nature lui paraît incohérente, voire contradictoire. Une dualité foncière se fait jour que la philosophie maintes fois s'est efforcée d'interpréter ou de surmonter.

La grandeur souvent la plus sublime s'allie en l'homme à la bassesse la plus vile. L'homme n'est ni ange ni bête, mais il est vraisemblablement tous les deux à la fois, contradictoirement. Le plus vil et le plus grossier fait montre parfois d'une noblesse, d'une sensibilité, voire d'une bonté qui nous confondent. Le plus noble et le meilleur a des petitesse et des vilenies qui surprennent. L'espoir en Dieu, la passion religieuse s'allient au goût de la débauche. L'amour de l'art et de la science, l'ambition du vrai, du beau n'excluent ni la gloutonnerie, ni les basses vengeances, encore moins l'usage du mensonge et de la trahison. L'idéaliste le plus éthéré reste soumis aux affligeantes nécessités de la table et de la garde-robe. Et la naissance est sale et la mort hideuse.

Ce « mélange étonnant de contrariétés » a trouvé dans la distinction classique et traditionnelle de l'âme et du corps un semblant d'explication. A l'âme on attribue tout ce qui est noble, au corps tout ce qui est vil ; mais l'âme, dit-on, n'est pas sans agir sur le corps qu'elle ennoblit, et le corps n'est pas sans agir sur l'âme qu'il avilit, car, encore qu'elle soit incompréhensible, l'union de ces deux substances est intime et l'homme est une substance composée. A vrai dire, ce dualisme explique moins les contradictions inhérentes — au moins en apparence — à la nature humaine qu'il ne les aggrave en les sanctionnant définitivement, et l'on sait à quelles difficultés cette distinction naïve entraîna la philosophie, toujours prête à suivre les errements du sens commun pour s'efforcer de les rationaliser.

Mais du point de vue métaphysique, qui est le nôtre, s'évanouissent dualité et contradiction. Il nous a paru qu'un être parvenu à un stade supérieur n'est en somme que l'être du stade le plus bas qui, par degré, a pu monter à une conscience de plus en plus maîtresse de soi. Les stades supérieurs ne font que développer les virtualités que comportaient déjà les stades inférieurs : ils ajoutent à ces derniers, mais ne leur ôtent rien. On conçoit dès lors que la nature humaine, bien que profondément une en soi, manifeste, à

côté des marques indubitables d'une supériorité relative, certes, mais effective, tous les signes et jusqu'à la composition chimique des formes les plus basses de l'être. Dès lors, s'il est encore permis, pour les commodités de l'expression, de parler d'âme et de corps, on conçoit que ces termes ne désignent plus deux éléments irréductibles de la nature humaine, mais plus exactement deux aspects de l'être. Le corps, envisagé en lui-même et indépendamment de la sensibilité et de la conscience qui l'animent, tel par exemple que la mort le réalise, n'est qu'une portion de la matière brute, et c'est le premier stade de l'être, le plus bas. Doué d'une vie purement végétative, abstraction faite de toute sensibilité, le corps est une portion de matière qui s'élève du premier au deuxième stade et qui se trouve être parvenue aux extrêmes degrés du premier stade ou, si l'on préfère, en une zone intermédiaire entre le premier et le deuxième. Doué de conscience et de sensibilité, le corps n'est encore qu'une portion de matière, c'est toujours le même être, mais parvenu cette fois au deuxième stade de l'être et, sa conscience se développant et s'appréhendant elle-même en tant que telle, au troisième stade. Et dès lors il sera possible de parler par abstraction, mais par abstraction seulement, de l'âme, en désignant par ce mot les manifestations conscientes de la nature humaine, mais il est bien entendu que ces manifestations sont inséparables des autres, c'est-à-dire de la matière vivante et de la matière brute et, pour tout dire, de ce qu'on appelle grossièrement le corps. Et si le corps à la mort peut apparaître seul, dépourvu de toute manifestation consciente, disons, si l'on veut, d'âme, il est bien évident que la réciproque n'est pas vraie, c'est-à-dire que ces manifestations conscientes, cette âme ne sauraient d'aucune façon apparaître seules. L'âme, n'étant, en dernière analyse et pour employer l'expression grossière mais commode de Spinoza, que l'idée du corps, ne peut être évidemment sans le corps.

L'unité de l'être ainsi entendue n'est pas pour nous

surprendre. C'est le contraire qui serait étonnant et poserait au penseur un problème redoutable propre à le faire douter de ses prémisses. Comment l'être pourrait-il être contradictoire avec lui-même en ses diverses manifestations ? Il faudrait pour admettre une telle monstruosité les plus sérieuses raisons, alors qu'on ne se fonde que sur des apparences superficielles dont le désordre et les contradictions ne résistent pas au regard métaphysique. Pour qui sait voir et penser métaphysiquement, j'entends pour l'homme parvenu au quatrième stade de l'être, il n'est pas contradictoire que l'homme soit ange et qu'il soit bête, voire minéral, et toutes les formes de l'activité humaine, l'activité physico-chimique de ses obscures molécules, l'activité organique de ses cellules et de ses tissus, l'activité psychique de sa conscience, toutes ses fonctions minérales, vitales, psychiques, tous ses instincts, toutes ses tendances et toutes les attitudes correspondantes sont autant de manifestations de l'être en son effort constant pour s'élever, de degré en degré, aux formes supérieures et pour s'y maintenir, afin de prendre de mieux en mieux possession de lui-même. Manger, peiner, aimer et se battre, aller au temple et au music-hall, vouer sa vie au vrai, au beau ou tout au contraire au mensonge et au mal, toutes ces attitudes, les plus grossières et les plus nobles, s'expliquent en même façon et concourent au même but. Dans tous les cas c'est l'être en l'individu ou bien dans l'espèce — il y a parfois conflit entre l'individu et l'espèce aux stades moyens de l'être et notamment au troisième stade — qui s'évertue avec plus ou moins d'intelligence et de succès pour s'élever aux degrés les plus hauts de la conscience et pour s'y maintenir.

47. — Ainsi s'éclaire définitivement le problème si souvent et si âprement débattu de l'action. Sans doute, l'attitude métaphysique n'est ni requise, ni même souhaitable, quand l'homme aux prises avec la réalité et poussé par l'instinct lutte pour se maintenir ou pour s'accroître. En pleine action, chaque jour, mille difficultés se présentent, et

c'est affaire de technique ou, comme on dit, d'expérience, et non de métaphysique. Il suffit de se laisser prendre par les détails de l'activité en cours, point n'est besoin de s'élever à un point de vue plus compréhensif et plus profond. Même, si l'on considère l'exiguïté ordinaire d'un esprit humain et l'impossibilité de partager sans danger son attention, on peut craindre qu'un regard plus haut, métaphysique, ne ralentisse le rythme souvent pressé et nécessairement hâtif de l'action, mais il est trop clair que la vivacité même de ce rythme ôte toute possibilité à la contemplation de l'être en tant que telle. On conçoit dès lors que seuls les moments où aucune action immédiate ou rapide n'est requise soient favorables à ce qu'on pourrait appeler proprement la méditation métaphysique de l'action, et ce regard métaphysique jeté sur l'action d'hier ou sur celle de demain ne sera pas, on le pense bien, sans effet sur le sens et la direction, voire même les modalités de cette dernière. Et c'est assez dire qu'il n'est de fondement moral que métaphysique, au sens que nous avons donné à ce mot : métaphysique.

Certes, il ne peut être question de donner une fois pour toutes une solution globale de tous les problèmes moraux que pourront poser à l'homme les diverses circonstances de la vie. Car ces circonstances, à vrai dire, sont susceptibles de présenter une infinité de complexes radicalement différents et requérant, cela va de soi, de la part de l'homme des actions différentes. Il serait vain et pratiquement impossible d'en vouloir dresser par avance le catalogue. C'est affaire à chacun de chercher sa voie dans le dédale et l'originalité pratiquement imprévisibles des données de son existence individuelle ou collective. Nous prétendons seulement que cette recherche ne peut être véritablement rationnelle et efficace et pleinement satisfaisante qu'autant qu'elle sera entreprise d'un point de vue métaphysique, qui n'exclura du reste aucune considération ou psychologique ou sociologique ou historique, puisqu'aussi bien ces considérations à

leur tour n'ont de sens et de véritable intérêt que du point de vue que nous avons nommé métaphysique.

Hors de la considération de l'être où nous sommes, que nous sommes, il n'est de conduite morale que par instinct individuel ou par habitude collective, les impératifs sociaux n'étant en dernière analyse que des habitudes que le groupe désireux de se maintenir, voire de se développer, s'est données à lui-même, habitudes qui se comportent comme de véritables instincts sociaux. L'honnête homme, en cet état, fait le bien ou ce qu'il croit être tel, mais à vrai dire il est dans une ignorance profonde du sens exact de ces mots : bien, mal. Le bien c'est simplement, pour lui, ce qu'il faut faire, le mal ce qu'il faut éviter. Mais il ne sait pourquoi et, l'habitude aidant, il ne songe même pas à se poser la question. Il est vrai qu'à un stade supérieur de la pensée apparaît la réflexion morale. La question dès lors est posée, mais, dans son ignorance métaphysique, l'homme est parfaitement incapable au troisième stade de la résoudre. C'est en vain qu'on s'efforce de construire une morale rationnelle en dehors de toute considération métaphysique. L'entreprise est paradoxale et, pour tout dire, monstrueuse. La ligne de conduite qu'on veut me proposer ou m'imposer comme la meilleure, peut-on ignorer ou feindre un instant d'ignorer qu'elle engage tout mon être, et non seulement ma chétive personne, mais l'humanité entière et l'univers total ? Hors de l'être tout fondement moral prétendu positif sera nécessairement partiel et, si l'on y prend garde, hypocrite, car, à vrai dire, cela nul ne l'ignore, mais on craint de ne pouvoir trouver en la considération de l'être qu'on ne croit pas connaître assez un fondement sûr. Qu'on laisse donc le problème ouvert, mais qu'on ne prétende pas donner hors de la considération de l'être une ligne de conduite à l'être.

Parvenu au quatrième stade, l'être est assez conscient de lui-même pour être en mesure de fonder sur cette conscience une ligne de conduite rationnelle. Son exigence

du reste est formelle : il ne saurait concevoir, hors de ce fondement, de conduite véritablement morale, car il ne suffit pas de bien faire, encore faut-il savoir que l'on fait bien et pour cela connaître pourquoi ce que l'on fait est bien.

48. — La conduite humaine n'est qu'un aspect du comportement universel, mais un aspect spécial du fait du degré de perfection auquel l'être en l'homme a pu parvenir.

Le comportement du minéral, celui de la plante ou des animaux inférieurs ne connaît aucune indétermination, aucune hésitation. De toute évidence, une nécessité absolue le gouverne, et l'on peut aisément le prévoir pour peu qu'on l'ait une fois reconnu dans le détail de ses modalités rigides éternellement fixes. C'est que les données du problème sont relativement simples et peu voilées : l'action de ces êtres sur nous et l'uniformité de la coexistence ou de la succession des signes qui en résultent nous révèlent, et souvent d'une manière suffisamment exhaustive, les facteurs essentiels de leur activité. Tout change et le problème singulièrement se complique, aussitôt que la vie consciente apparaît, et de plus en plus à mesure qu'elle se développe. Car, si superficielle, si confuse et si voilée que soit l'appréhension de l'être par lui-même, elle n'est pas — le contraire serait miraculeux — sans agir sur le comportement de l'individu, je veux dire de cette portion de l'être plus ou moins consciente d'elle-même. Et dès lors aisément, pour un regard superficiel, l'activité de cet individu privilégié se distingue assez de celle des êtres inférieurs pour qu'on puisse considérer qu'une autre loi ou plus exactement une absence de loi dénommée liberté lui est dévolue. L'homme est ainsi conduit presque légitimement à se considérer lui-même comme un empire autonome dans un empire soumis à la nécessité.

De fait, il est apparent que l'activité d'un être conscient est d'autant plus imprévisible que cet être s'élève en l'échelle du réel. Considérons, si l'on veut, des êtres supérieurs aussi identiques que possible : des hommes du même âge et du même milieu. Leurs réactions en présence de

circonstances pratiquement identiques ne pourraient être en tout point identiques, et par suite prévisibles, qu'autant que ces individus seraient parvenus à une identique appréhension d'eux-mêmes. Il faudrait que la vie consciente fût rigoureusement la même en chacun d'eux et jusque dans ses moindres modalités, ce qui n'est pas et véritablement ne peut pas être. Certes, rien ne nous autorise à prendre pour accordé le principe leibnizien des indiscernables qui, dans sa généralité, est nécessairement arbitraire. En ce qui concerne la matière brute, l'identité au moins apparente et l'homogénéité des éléments semblent parfois absolues. Rien à coup sûr ne nous autorise à penser qu'un atome d'hydrogène ne soit pas à un moment donné rigoureusement identique à un autre atome d'hydrogène, et la facilité des prévisions physico-chimiques nous autorise à penser que cette identité est, sinon effectivement, du moins pratiquement absolue. Mais il n'en est pas de même des formes supérieures de l'être dont la complexité d'organisation est telle que les chances de diversité sont à chaque degré accrues et multipliées. Dans son effort d'ascension l'être ne semble pas, et l'expérience le montre assez, atteindre deux fois le même degré exactement. La difficulté croissante des prévisions, du reste, en fait foi. Au niveau de la conscience l'identité de deux êtres est d'autant plus improbable que leur vie consciente s'élève en étendue et en profondeur. De plus, il est bien évident que les signes par lesquels un être se révèle à nous sont impuissants à nous faire connaître le détail des modalités de sa vie consciente, et cela d'autant plus que cette vie consciente est développée, usa-t-on même, comme il arrive entre hommes, de l'artifice de la parole. Ajoutons enfin qu'à ses propres yeux, pour un individu déterminé, sa vie consciente est un mystère, car il est bien éloigné d'en savoir les possibilités infinies et il n'est pas possible qu'il les sache, n'étant pas en son pouvoir de prévoir à coup sûr les modalités que l'appréhension de l'être par lui-même pourra prendre en lui en telle occasion déterminée. Pour

prévoir à coup sûr, il faudrait qu'il se connût lui-même parfaitement, et nous savons que l'être en lui est loin d'être parvenu à une appréhension totale de lui-même. Ainsi s'explique l'illusion humaine de la liberté.

49. — Appliquons ces données à la vie morale. Chez les animaux, où la conscience est encore rudimentaire et joue un faible rôle, le problème de la conduite n'a pas à se poser, car l'action de la conscience sur le comportement de l'être n'est pas assez profonde ni assez étendue, elle n'est pas assez riche pour le conduire en aucun cas à une véritable indétermination. L'instinct ou, à son défaut, l'habitude contractée au hasard des circonstances généralement suffisent à tout. Certes, ni l'instinct ni l'habitude n'ont, à vrai dire, une absolue rigidité : les observateurs savent bien qu'à l'occasion l'intelligence s'insinue dans leur cadre fixe. Mais, s'il en résulte pour le comportement de la bête une légère imprévisibilité — signe que la vie consciente commence à actualiser ses formes supérieures — cette indétermination n'est pas telle qu'elle se traduise véritablement à la conscience de l'animal. Celui-ci ne conçoit guère d'autre action que celle qu'il accomplit, au moment où il l'accomplit.

Chez l'homme, au contraire, la vie consciente est assez riche pour peser en des sens multiples et divers sur l'action. Tout geste conçu évoque la possibilité d'autres gestes, et la conscience apparaît pleine et entière d'une véritable indétermination. L'homme assurément possède des instincts et des tendances, mais il y a dès lors pour lui mille façons de les satisfaire : des conflits surgissent entre les modalités différentes d'une même tendance, parfois aussi entre les modalités de deux tendances différentes, et l'on voit l'homme désirer deux choses à la fois qui ne sont pas compatibles. De toutes façons un choix s'impose. Ajoutons que les mêmes tendances ne sont pas également vives et impératives chez tous les individus. Ce que je fais d'autres ne le font pas, ce que je veux d'autres ne le veulent pas. Il ne tiendrait qu'à moi de faire comme eux, de vouloir comme

eux. L'hésitation dès lors est possible et fréquente : plusieurs routes s'ouvrent devant moi, je pourrais à volonté prendre l'une ou l'autre. La seule question pour moi, c'est de savoir ce que je veux : de tous ces chemins lequel est le meilleur ? Entendons bien que cette indétermination, en dépit de son nom, n'est pas une entrave au déterminisme universel — qui n'est que l'expression de l'unité intime et profonde de l'être — car cette hésitation même est déterminée par la diversité des éléments de conscience qui agissent sur l'être de façon à peu près équivalente.

Mais ce n'est pas tout, car le mobile profond de l'activité humaine, comme de toute activité, est cet effort constant de l'être pour s'élever aux stades supérieurs et pour s'y maintenir. L'homme n'hésiterait donc pas s'il savait. Connaissant le meilleur il s'y porterait aussitôt. Mais précisément au troisième stade il ignore en bien des cas quelle est l'activité la plus propre à l'élever aux degrés supérieurs de l'être et à l'y maintenir. Il ignore même cette tendance profonde de son être, mais le mieux l'attire, et il ne sait pas toujours exactement où est le mieux, et il craint fort de se tromper, car cela lui arrive de se jeter au mal voulant aller au bien. Moment tragique en vérité, et qui n'est autre que l'histoire entière de l'humanité. L'immense effort qui soulève en une obscurité totale ou quasi totale les formes inférieures de l'être les élève de degré en degré avec la sérénité parfaite et la sûreté de l'inconscience. Mais, quand la conscience parvient à s'appréhender elle-même sans s'élever toutefois jusqu'au quatrième stade, c'est une crise véritablement douloureuse que l'être traverse. Désormais il sera témoin de ses propres efforts, mais partiellement, juste assez pour entrevoir plusieurs sortes d'activité également possibles, mais non pas également bonnes, juste assez pour tomber dans l'erreur, et, s'il le sait, connaître l'inquiétude et le remords, pas assez pour saisir le sens exact de ces efforts, encore moins pour savoir dans tous les cas en toute sécurité où se trouve exactement le meilleur.

A vrai dire, les forces qui l'ont conduit inconsciemment jusqu'à ce stade de la conscience continuent à lui donner leur secours ordinaire, mais avec une sûreté et une exactitude bien diminuées. La complexité même et la richesse de la vie consciente sont source intarissable de trouble pour la vie de l'instinct qui perd de sa sûreté et de sa rigidité, voire même pour la vie organique dont la sérénité est souvent, du fait de la conscience, étrangement compromise. Que peut-on du reste, à ce stade, demander à la vie organique et à la vie de l'instinct, sinon de maintenir l'homme purement et simplement ? Pour aller plus avant désormais les lumières de la conscience sont nécessaires, et ces lumières sont encore à ce stade insuffisantes.

Il en résulte un déséquilibre profond. Appelée à choisir, la conscience humaine maintes fois choisit mal et fait fausse route. Le sentiment excessif que l'homme au troisième stade prend de son individualité le conduit inévitablement à toutes les erreurs de l'égoïsme, et, sans doute, il s'y perdrait irrémédiablement sans la contrainte des impératifs sociaux. L'homme vit en groupe et les individualités y limitent mutuellement leurs prétentions. La société veut vivre, elle impose à ses membres ses propres exigences en même temps qu'elle offre au développement et au perfectionnement de l'être en chacun d'eux un terrain de choix. On sait tout ce que l'individu doit à la société, mais ce qui nous intéresse ici spécialement c'est que la société, de façon fort opportune, vient amender ou compléter la vie de l'instinct insuffisante à la direction de l'homme au troisième stade. Ses impératifs, nous l'avons dit, peuvent être assimilés à de véritables instincts collectifs, plus souples à vrai dire (encore que parfois terriblement résistants) que les instincts individuels, mais précisément pour cela plus compénétrables à l'intelligence et plus rapidement perfectibles.

Et la vie dès lors se trouvera en l'homme pour un temps réglée par cette espèce de compromis entre les instincts individuels et les instincts sociaux. L'humanité y trouve

une ligne de conduite suffisamment sanctionnée par l'habitude et la tradition pour que longtemps nul ne songe à lui demander ses lettres de créance, et, presque automatiquement, peut-on dire, généralement et pour son plus grand bien s'y soumet.

Cependant, et précisément grâce à cette morale rudimentaire et bien imparfaite encore dans les sociétés primitives, l'humanité s'élève. La vie consciente se développe et menace à tout instant de jeter bas l'instinct collectif. Heureusement assez souple, celui-ci se défend en évoluant. Mais l'action de l'intelligence et de l'esprit critique se dégage avec une netteté de plus en plus grande : légèrement d'abord, puis de plus en plus impérativement, elle se fait sentir, et de plus en plus la conduite se perfectionne en se rationalisant. Un jour arrive enfin où l'homme, parvenu aux plus hauts degrés du troisième stade, en vient à se demander globalement la raison profonde du bien et du mal établis, et, dans l'impossibilité de trouver réponse à la redoutable question, il s'égare en une douloureuse perplexité ou se perd en un nihilisme moral plus ou moins absolu. Nous sommes au suprême degré du troisième stade, et la crise parvenue à son paroxysme est aussi près de son dénouement qu'elle en paraît éloignée. Mais ce n'est pas la première fois que nous voyons les progrès effectifs de l'être se traduire pratiquement par une régression.

50. — Si le quatrième stade de l'être est par excellence le stade métaphysique, on ne caractériserait pas mal le troisième stade en le désignant sous le nom de stade moral. Avant lui l'être est trop imparfait pour qu'à ses yeux se pose le problème de la conduite. Après lui l'être est déjà trop parfait pour que le problème ne perde pas progressivement de son acuité et même, je ne dis pas de son intérêt, mais, en quelque sorte, de son importance et de sa voluminosité. Il est inévitable en effet qu'un problème de cette sorte, essentiellement pratique, disparaisse à mesure qu'il est résolu, et il l'est en effet degré par degré à mesure que l'être,

parvenu au quatrième stade, s'élève en connaissance.

Quelle que soit la valeur de la règle morale établie, l'homme était au troisième stade raisonnablement en droit d'en douter, car il en ignorait les raisons. La vie morale ne pouvait être, en dernière analyse, de la part de l'honnête homme que le fruit d'une habitude irrationnelle due à l'éducation, ou d'un acte de foi pur et simple. Tout change au quatrième stade. L'homme enfin éclairé sait désormais rattacher toutes les conséquences de sa vie à leur prémisse éternelle : l'être, dont il est un moment, et l'effort qui l'anime universellement vers une appréhension de plus en plus complète de soi. Dès lors, à ses yeux, la vie morale s'identifie et fait corps avec la marche même de l'être en son effort ascendant, et, d'elles-mêmes, au regard métaphysique les actions s'ordonnent et se classent : leur valeur apparaît positive ou négative, elles sont bonnes ou mauvaises selon que plus ou moins elles contribuent ou non au maintien et au progrès de l'être en son appréhension progressive. Toute action véritablement conservatrice et, *a fortiori*, toute action créatrice est bonne ; mauvaise au contraire toute action destructrice et régressive.

Et gardons-nous bien de voir en ces vues de simples considérations théoriques. Car, dès l'instant que l'être sait l'action bonne, cette connaissance le détermine inévitablement à l'accomplir, la pensée d'accomplir l'action opposée ne saurait l'arrêter un seul instant, et cela en vertu de la tendance même qu'a tout être à s'élever sans cesse. Ainsi la raison qui fait qu'une action est bonne est aussi la raison qui fait qu'on l'accomplit, et inversement la raison qui fait qu'une action est mauvaise est aussi la raison qui, au quatrième stade, empêche l'être de l'accomplir. La faute morale est en soi parfaitement impossible. J'entends que l'être sciemment ne peut vouloir le mal : s'il paraît le vouloir, c'est qu'en effet ce que l'on nomme et qu'il nomme lui-même ainsi lui paraît être véritablement bon. Le crime assurément est bon pour le criminel, tout au moins au

moment où il l'accomplit, et, s'il lui arrive de se repentir, c'est apparemment qu'il a changé d'avis. En ce sens il est vrai de dire, après Socrate, que nul n'est méchant volontairement, et c'est par ignorance ou par erreur qu'au troisième stade l'homme si souvent s'égare en sa conduite. On conçoit dès lors qu'au quatrième stade la révélation du bien entraîne à coup sûr et sans hésitation possible son accomplissement.

La faute serait désormais impossible et les mots « vice », « vertu », « bien », « mal moral », « crime », « délit », « vie morale » et autres analogues disparaîtraient du langage ou n'auraient plus aucun sens, si l'être à ce stade s'appréhendait suffisamment lui-même pour savoir à coup sûr en toutes circonstances quelle est de deux actions la plus propre à le conduire à une possession plus complète de soi-même. Mais, à vrai dire, cet idéal ne se pourrait réaliser que si déjà l'appréhension de l'être par lui-même était totale, cette possession absolue, et c'est précisément ce vers quoi l'on tend, sans espérer peut-être d'y jamais arriver complètement. Nous pouvons cependant concevoir un être parvenu aux dernières limites de la perfection, se possédant lui-même pleinement. Celui-là, qui serait Dieu, ne connaîtrait plus de problème moral, l'ayant totalement résolu, connaissant nécessairement et par hypothèse en toutes circonstances la meilleure action possible. Mais, à vrai dire, l'action elle-même n'aurait plus aucune raison d'être, puisque l'être, ayant réalisé son idéal, n'aurait plus rien à désirer, à moins qu'on ne le suppose soumis à une lutte, à un effort continu pour se maintenir, éviter ou reculer la déchéance. Peu nous importe, au reste, puisqu'aussi bien il est assuré que nous sommes fort éloignés de cette perfection. En l'état où nous sommes il arrive nécessairement que l'homme au quatrième stade, parvenu à la connaissance du but, ignore encore ou puisse à l'occasion ignorer les moyens. La question se posera de savoir de deux actions possibles laquelle est la plus féconde. Le problème ne sera pas tou-

jours aisé, et le secours de la science sera sans doute nécessaire. Non seulement l'hésitation, mais encore l'erreur, la faute involontaire en l'homme le mieux intentionné seront toujours possibles.

Et c'est pourquoi persistera le problème moral, mais de toute évidence l'axe de son intérêt n'est plus le même, et son importance est bien diminuée. Naguère au troisième stade, quand l'homme ne savait pas encore, la morale était essentiellement la science des fins. Maintenant que l'homme sait, la fin désormais connue n'est plus en question, et la morale n'est plus que la science des moyens : moyens pour l'être de se maintenir et de s'accroître. Mais, comme ces moyens s'identifient avec l'être même, précisément parce qu'ils contribuent à le maintenir en un état de perfection donnée ou à l'élever en une perfection plus haute, on peut les considérer comme fins ou du moins comme parties de la fin. Il va de soi que du point de vue de l'être la distinction des moyens et des fins ne peut être absolue. Est moyen tout état de l'être vis-à-vis d'un état supérieur, qui est fin, dans la mesure où le premier, relativement inférieur, apparaît propre à réaliser le second, relativement supérieur. Mais l'état relativement inférieur était fin vis-à-vis de l'état — inférieur à lui-même — qui l'a précédé. Et, de même l'état relativement supérieur sera moyen par rapport à l'état — supérieur à lui-même — qui le suivra. Ainsi l'être est vis-à-vis de lui-même fin ou moyen, selon son degré plus ou moins grand de perfection ou d'imperfection relatives. Ainsi la vie morale pourra être successivement envisagée relativement comme fin et comme moyen, selon qu'on la compare à l'état de l'être immédiatement inférieur qui l'a précédée ou à l'état supérieur qui pourra la suivre. Mais en aucune façon il ne peut être question de considérer la vie morale comme une fin en soi. Non certes, quelle que soit la valeur morale de la vie et de la conduite d'un homme déterminé, cette vie, vers laquelle d'autres, restés plus bas, peuvent tendre en effet comme vers une fin, ne saurait

être à ses propres yeux qu'un moyen : un moyen pour aller plus avant. D'autant qu'il n'est pas accoutumé à l'être de regarder en arrière : sa tendance le pousse toujours inévitablement vers une appréhension plus haute et plus compréhensive de soi-même, si bien que tant que cette appréhension ne sera pas absolue — mais alors le problème moral ne se posera plus du tout, ni comme fin ni comme moyen — la vie morale irrémédiablement et définitivement doit être considérée comme moyen. Et l'on conçoit que nous puissions dès lors effectivement, en dépit des réserves précédentes, considérer la morale comme la science des moyens.

Ainsi conçu le problème moral est destiné à se déplacer constamment à chaque nouveau pas de l'être en avant, et la vertu n'est plus la simple obéissance à une loi rigide, immuable et définitive. Au troisième stade, être vertueux c'était se conformer, sans trop comprendre pourquoi, et simplement parce que l'éducation, la société, l'habitude contractées dès l'enfance le voulaient ainsi, à une règle préétablie ; être méchant c'était à l'occasion manquer sciemment à cette règle. Et la bonne action s'accompagnait d'un sentiment spécial de sécurité, voire de bien-être, dénommé joie du devoir accompli. La mauvaise action à son tour s'accompagnait de l'inquiétude résultant de la crainte du blâme et du châtement, mais aussi parfois d'une certaine satisfaction d'avoir touché pour son plus grand profit au fruit défendu. Rien de tel au quatrième stade. Le halo affectif de la vie morale change radicalement de tonalité. Désormais plus de règle préétablie ; un simple problème technique, pourrait-on dire, à résoudre : où est l'action la plus féconde ? La distinction des gens de bien et des méchants disparaît. Il n'y a plus de méchants : simplement des gens qui se trompent, comme il est permis de se tromper en faisant une addition, et qui se hâteront d'amender eux-mêmes leur conduite dès que l'erreur leur aura été signalée. On pourra certes encore parler de vice et de vertu, mais le

mot vice perd de sa malignité, son acception est de moins en moins péjorative, et le mot vertu perd de son caractère à la fois brillant et redoutable, car la vertu décidément alors est chose simple dès l'instant qu'elle est connue. Il ne peut plus être question de sanction, de punition, de récompense. La sanction n'est-elle pas en l'acte même ? Par la vertu l'homme s'élève et le voilà nécessairement et largement récompensé. Par le vice l'homme s'égare ou recule et sa déchéance ou sa stagnation sont les seules punitions concevables. Récompense et punition ainsi entendues sont vocables certes qu'on pourra encore employer, mais qui perdent (n'ayant plus aucun caractère spécifiquement externe et social) le plus clair de leur sens ordinaire au troisième stade. Supposons que je fasse mes comptes : si je les fais bien, telle est ma récompense, et si je me trompe, c'est là ma punition. Disparaissent également ou changent de sens les concepts de devoir et de responsabilité : le devoir perd son caractère coercitif, aucun impératif ne vient régenter le sujet, ni du dehors, ni du dedans, puisque aussitôt connu le bien est accompli : simplement le sujet se porte toujours et de lui-même tout naturellement vers un mieux être, et, s'il peut se dire encore responsable, c'est dans la mesure où il se rend compte que la perfection de l'être est au moins pour une part celle de son individualité propre. Quant à la conscience morale, c'est désormais la conscience tout court. En somme et de plus en plus le problème moral s'apparente à un problème scientifique ou technique quelconque, et la vie morale prend de plus en plus la sérénité et l'impersonnalité même de la connaissance.

D'autant que, sitôt un problème résolu, la conduite humaine prend nécessairement en ce qui le concerne la sûreté et la nécessité de l'instinct (mais d'un instinct éclairé, cela va de soi), et l'hésitation ne persiste momentanément que pour les problèmes qui ne sont pas encore résolus.

51. — Le problème moral est de ceux qu'on ne peut épuiser. Ce que nous en avons dit pourrait suffire à la

rigueur, mais nous pouvons entrer dans quelques détails.

Avant tout prenons bien garde, si nous ne voulons pas, en dépit de tout, rester rivés aux erreurs et aux tâtonnements du troisième stade, de ne pas donner aux frontières individuelles une importance excessive. L'homme du quatrième stade sait à la fois le prix et les limites des individualités, et notamment de la sienne propre. Du point de vue métaphysique une individualité est un moment transitoire de l'être éternel, et ce moment se distingue de tout autre positivement et négativement. Positivement un individu se distingue d'un autre individu par son degré propre de perfection : c'est un moment de l'être parvenu à une certaine appréhension de lui-même, et, à ce titre, cette individualité est d'autant plus précieuse et significative que cette appréhension est plus haute. Mais, quelle que soit la valeur ainsi légitimement accordée à une individualité, n'oublions pas que cette individualité n'est pas absolue, en ce sens qu'elle n'est à aucun moment détachée de l'être même considéré en sa totalité ; elle en est nécessairement partie intégrante, elle en est un moment, une modalité, absolument comme un pic si élevé soit-il et quels que soient ses caractères propres irréductibles n'est jamais qu'un moment, une modalité de l'écorce terrestre. Et l'on conçoit d'autre part que négativement un individu se distingue d'un autre individu par son degré propre d'imperfection. Supposez l'être absolument imparfait, croupissant uniformément au dernier degré du dernier stade : son homogénéité serait complète et il n'y aurait pas d'individus. En ce sens la perfection est un facteur positif d'individuation. Mais qu'on suppose aussi l'être absolument parfait, uniformément parvenu au plus haut degré du plus haut stade, l'homogénéité serait complète aussi, et il n'y aurait pas non plus d'individus. C'est en ce sens que l'imperfection est un facteur négatif d'individuation. Il nous est assurément difficile de savoir ce que l'avenir de son développement réserve à l'être. Pour qu'il nous fût possible de le

savoir, il faudrait que l'être en nous fût parvenu à une entière possession de lui-même. Nous ignorons donc nécessairement si l'être un jour parviendra à l'uniformité d'une absolue perfection — ou imperfection — où viendraient se dissoudre toutes individualités. Par contre nous sommes autorisés à penser que jamais dans le passé de son développement l'être n'a connu l'absolue uniformité de l'imperfection ou de la perfection, car, supposez qu'il en ait été ainsi ne fût-ce qu'un instant, l'être certes aurait pu progresser ou régresser, mais uniformément, et l'on ne voit pas comment l'homogénéité eût pu se trouver rompue. On peut passer de l'hétérogène à l'homogène. La dissolution des individualités dans l'uniformité d'une égale perfection ou imperfection est intelligible, encore que rien ne nous autorise à l'entrevoir positivement. Mais l'évolution inverse de l'homogène à l'hétérogène ne se conçoit pas au sein de l'être hors de qui par hypothèse il n'est rien et par suite aucun facteur de différenciation concevable. L'hétérogénéité primitive de l'être doit s'entendre en termes de perfection ou d'imperfection relatives. Théoriquement l'homogénéité de l'être est éternelle et absolue, en ce sens que l'être est également riche en toutes ses parties des mêmes infinies virtualités. Mais à aucun moment ces virtualités ne furent également en toutes ses parties actualisées ou inactualisées. Force nous est de l'admettre, puisqu'aussi bien l'existence d'individualités est incontestablement un fait.

52. — Ce qui frappe dans le comportement des individualités des stades intermédiaires de l'être, c'est leur constante, instinctive et inévitable compétition. Point n'est besoin de rappeler les diverses et multiples modalités de la lutte pour la vie. Le seul fait de l'entre-dévorement universel des animaux et des plantes est assez significatif. Constatons toutefois que le règne minéral n'a pas coutume d'absorber tout vifs les individus du règne végétal ou du règne animal qui lui sont évidemment supérieurs. Les

minéraux sont au contraire nourriture ordinaire des végétaux ou des animaux dont ils sont éléments constitutifs. Et de même les végétaux n'ont pas coutume de dévorer tout vifs les animaux, mais ils sont l'aliment ordinaire des animaux. Il y a, il est vrai, des animaux carnivores, mais il est apparent qu'en règle générale ce sont les animaux supérieurs qui dévorent les animaux inférieurs. Certes, il y a des accidents. L'homme est parfois dévoré par une bête fauve ou, plus souvent et plus sûrement, tué par l'innombrable multitude microbienne ; un arbre qui tombe, l'eau, le vent, la foudre peuvent l'écraser. Mais il n'apparaît pas que les fauves, ni l'armée meurtrière des microbes, ni la violence déchaînée des éléments aient eu jamais raison de façon véritablement efficace et définitive de l'espèce humaine. Et nous savons bien que c'est effectivement le contraire qui se produit.

Il ne convient pas de s'apitoyer sur les victimes. Sont-elles de nature inférieure ? Il est clair que leur disparition, nécessaire au maintien et au progrès d'individualités supérieures, est en fin de compte tout profit pour l'être. Il serait ridicule de s'apitoyer sur les délicates herbes des prés que dévore le ruminant : il l'est tout autant de s'apitoyer sur le sort des animaux que l'on conduit à l'abattoir. Ceux qui pensent autrement prouvent qu'ils sont restés au troisième stade de l'être. Ils donnent trop de prix à l'individualité.

Il ne convient pas davantage de s'attrister à la pensée qu'à la mort le corps humain servira de pâture aux vers ou de nourriture aux végétaux. Tout au contraire l'homme du quatrième stade s'en réjouit, car il sait bien que pour un cadavre ce n'est pas une régression que de se muer en ver ou en plante. Mais c'est, après une brusque chute, un nouveau départ de l'être en avant.

Les individualités que fait et défait le rythme de perfection ou de déchéance progressive de l'être n'ont en elles-mêmes aucune importance. L'essentiel c'est qu'en fin de compte, en gros et malgré telle défaite ou tel accident

regrettables mais non pas irréparables, de nouvelles individualités supérieures remplacent les individualités disparues. Prenons une masse de mousse de savon. Faut-il s'attrister et regretter les bulles trop gonflées qui périclissent, si c'est pour faire place à d'autres bulles plus belles et plus éclatantes faites du même savon ?

Ainsi de toute évidence dans la hiérarchie des êtres une individualité, étant donnée sa perfection propre, a un prix exactement proportionné à cette perfection, et, comme cette perfection est relative, le prix de l'individualité l'est aussi. Vis-à-vis d'une individualité inférieure nécessaire à son maintien et à son développement, on peut dire — langage commode et parfaitement légitime pour qui sait envisager l'être en sa totalité dans son effort ascendant — qu'elle est fin, et l'individualité inférieure lui est légitimement asservie comme moyen. Mais, inversement, la même individualité sera tout aussi légitimement soumise au rang de moyen vis-à-vis d'un état de l'être tant soit peu supérieur.

En ce sens il n'est pas faux de dire que tout dans la nature est fait pour l'homme dans la mesure où l'homme en a besoin pour se maintenir et progresser. Mais l'homme étant bien éloigné de la perfection ne saurait être que puérilement considéré comme fin en soi. Il y a du reste homme et homme.

53. — L'humanité, composée d'individus appartenant généralement aux divers degrés du troisième stade, est le théâtre de luttes et de compétitions parfois sanglantes : dissensions d'autant plus vives et tenaces qu'à ce stade l'homme a désormais une pleine, voire même, nous le savons, excessive conscience de son individualité. L'individu, quand il en a le pouvoir, volontiers traite son prochain comme moyen absolument, soit qu'il l'asservisse, ou bien qu'il lui prenne sa vie, ses biens, tout ou partie des fruits de son travail. Certes, il arrive que la société par la force impose à ses membres le respect réciproque de leurs individualités, mais il arrive aussi qu'elle leur impose le respect

des privilèges, asservissements ou spoliations établis, et dès lors le mécanisme même de la lutte pour la vie est nécessairement faussé : il arrive au plus fort comme au plus intelligent d'occuper une situation subalterne, et le plus chétif ou le plus sot peut tenir du hasard ou de l'héritage une fortune qui lui permet, sous le couvert des lois, d'asservir à ses fins grossières des milliers d'individualités, qui lui sont plus ou moins et parfois infiniment supérieures.

Ce n'est pas que le mérite soit nécessairement écrasé. Mais il court chance à tout moment de l'être et il l'est beaucoup plus souvent qu'on ne croit, car alors il lui arrive de s'ignorer soi-même et dans tous les cas on l'ignore. Assurément une certaine émulation entre individus ou peuples est bonne, mais, cela dit, il faut bien convenir qu'à ce degré de l'être la lutte ne paie pas. Mettons les choses au mieux, et supposons que le choix soit possible et qu'une hiérarchie savante mette les meilleurs au-dessus des autres. L'absolu asservissement de ces derniers serait néfaste, et cela pour deux raisons :

a) Qu'un homme asservisse un animal domestique et lui demande sa chair et sa vie ou simplement le fruit de ses travaux, cela se légitime, du point de vue de l'être, par cette évidente considération que la perfectibilité de la bête est pratiquement nulle, et qu'elle ne saurait dès lors contribuer au progrès de l'être qu'au titre de pur et simple moyen. En donnant à l'homme les moyens ou une partie des moyens nécessaires à son élévation, la bête, on peut le dire sans paradoxe, accomplit son rôle, sa fonction métaphysique.

L'homme est au contraire essentiellement perfectible. Quel qu'il soit un homme actuellement est loin de représenter en son achèvement le type accompli de l'humanité, et la perfectibilité humaine apparaît pratiquement sinon effectivement infinie.

Dès lors aucune individualité humaine normale si grossière fût-elle ne peut être absolument considérée comme moyen. C'est un terrain de choix en qui l'être est loin

d'avoir dit son dernier mot. Il est moyen sans doute comme tout moment de l'être, mais relativement et vis-à-vis de lui-même, car il est susceptible de se muer en un moment supérieur, et c'est là sa fin propre.

b) Certes, on conçoit qu'une individualité supérieure laisse à d'autres le soin de certains travaux manuels ou mécaniques à leur mesure, pour avoir le loisir de se consacrer entièrement et efficacement à quelque effort plus original et plus noble. Mais il n'y a là à vrai dire aucune sujétion, car chacun, si l'on y réfléchit, apparaîtra vis-à-vis de l'autre à la fois comme fin et comme moyen. L'humble matelot qui balaie les ponts ou remplit les foyers est moyen vis-à-vis du capitaine qui donne les ordres, fait le point, indique la direction. Mais le capitaine à son tour est moyen vis-à-vis des matelots qui seraient bien incapables sans lui de conduire le navire à bon port. Et de même l'intelligence la plus haute absorbée par la spéculation ne saurait se passer des humbles artisans qui concourent de mille façons à la satisfaction de ses indispensables besoins matériels. Mais aussi grâce à cette intelligence ces artisans pourront parvenir à un degré de perfection auquel, sans elle, ils n'auraient jamais pu prétendre. Ainsi la coopération fait nécessairement place, pour le plus grand progrès de l'être, à la lutte et aux compétitions, et nul n'est moyen ni fin absolument, mais chacun selon ses aptitudes et ses possibilités propres contribue au développement des autres, c'est-à-dire en dernière analyse au progrès même de l'être dont tout individu est partie intégrante.

Aux stades inférieurs le supérieur se nourrissant de l'inférieur le fait disparaître à son profit. Pareil sacrifice au sein du troisième stade où l'humanité est parvenue est désormais illégitime, car, loin de se traduire par un gain, il constituerait pour l'être une perte véritable. La coopération est seule féconde au sein de l'humanité, car elle élève à la fois et corrélativement, réciproquement, pourrait-on dire, les meilleurs et les pires.

54. — On conçoit dès lors qu'à mesure qu'elles s'élèvent et se rapprochent du quatrième stade, à plus forte raison dès qu'elles y sont parvenues, les individualités soient de moins en moins dangereuses les unes pour les autres. Au quatrième stade leur combativité a totalement disparu, mais force leur est de rester sur la défensive, car elles ont tout à craindre des individualités inférieures, incapables de s'élever au point de vue de l'être et de dépasser les bornes étroites de leurs propres individualités.

Le premier devoir de l'homme du quatrième stade sera donc d'élever, autant que possible, à son niveau ceux qui sont restés en bas. Ce devoir ne s'impose pas seulement à lui par l'intérêt métaphysique que présente toute élévation d'une individualité perfectible. Il faut y joindre l'impérieuse nécessité pour le supérieur de s'assurer une ambiance favorable à sa propre élévation. D'autant qu'il est assuré que plus le niveau général de l'humanité sera élevé, plus la collaboration des individualités y sera féconde. Ainsi de toute façon l'élévation s'impose du niveau humain et, de toutes les tâches, c'est bien la plus urgente.

On aura moins de peine à conduire une individualité à la pratique des devoirs dits individuels qu'à celle des devoirs dits sociaux. Au troisième stade, en effet, l'individu connaît assez son prix, puisqu'aussi bien son erreur métaphysique, et par suite morale, est précisément de l'exagérer. Mais, à vrai dire, s'il accorde une importance même excessive à sa personne, il ignore généralement en quoi précisément réside la valeur de cette personne. Il ne sait pas — pour le savoir de science sûre et donner à sa conduite une impeccable sûreté — il faudrait qu'il fût parvenu au quatrième stade, il ignore ou du moins n'entrevoit jamais que plus ou moins confusément le sens et la valeur profonde de sa propre conscience. Aussi le voit-on parfois se méconnaître au point de ruiner son corps et sa pensée, loin de leur assurer les meilleures conditions de développement, ou encore, méconnaissant la profonde unité du corps et de

l'esprit, ruiner son corps dans l'espoir de donner à son âme un élan plus vigoureux. Mais ces erreurs se sentent déjà au sein même du troisième stade. L'intime union de l'âme et du corps y apparaît comme un fait d'expérience incontestable. Une simple comparaison de l'homme avec les animaux suffit à faire apparaître aux plus simples comme aux plus grossières individualités l'éminente dignité de la pensée. On conçoit dès lors que, sans même les élever encore à son niveau, l'homme du quatrième stade puisse faire entendre aux individualités inférieures du troisième stade l'urgence et la nécessité d'une pratique stricte des devoirs individuels, sans qu'une contrainte extérieure, sans qu'aucun système de sanctions soient à proprement parler indispensables. Convenons cependant qu'il faut être parvenu soi-même au quatrième stade pour avoir une conscience exacte de sa valeur et de sa dignité relatives, comme aussi de ses véritables et profondes aspirations, et qu'alors seulement les mots : dignité, vie du corps et de l'esprit, devoirs individuels, et autres semblables, prendront leur sens véritable et plein, qui n'est et ne peut être que métaphysique. Il n'en reste pas moins qu'au sein du troisième stade la pratique d'une règle de conduite propre à assurer le développement de la vie du corps et de l'esprit est féconde, et, si le sujet en ignore la raison profonde et ne s'y soumet que par instinct ou par habitude, elle n'en assure pas moins son progrès, et de la sorte le met en état de se dépasser lui-même et de parvenir au quatrième stade.

En fin de compte il faudra bien se convaincre que tout est là, et que, l'erreur morale provenant d'une erreur métaphysique, il n'est de guérison morale que par le progrès métaphysique. Mais, pouvons-nous distinguer encore le point de vue moral du point de vue métaphysique, et n'est-il pas apparent, après tout ce que nous avons dit, que le niveau moral d'un être s'identifie avec son niveau métaphysique, c'est-à-dire avec son degré propre de perfection ? Être méchant, c'est manifester qu'on ne sait pas,

qu'on est encore rivé aux derniers degrés du troisième stade. Le vice est une forme inférieure de l'être, et la vertu quand elle est pleinement consciente d'elle-même est la marque de la supériorité humaine la plus haute. En ce sens une éducation métaphysique sera la meilleure des propédeutiques à la vie morale. Plus de prédication creuse : qu'on mette le sujet en état de se reconnaître lui-même, et de lui-même il ira dans le sens du plus haut accroissement de l'être.

Le conflit de l'individu avec la société, c'est-à-dire avec les autres individus, était au troisième stade inévitable. Il n'est pas possible qu'un individu, borné à ses propres frontières et se considérant lui-même comme une espèce d'absolu, un microcosme au sein du vaste univers, renonce en toutes circonstances à un avantage pour la seule raison qu'il est préjudiciable à d'autres individus. C'est à ses yeux un véritable sacrifice et, hors les cas où l'arrêtent la sympathie, la pitié ou tel sentiment instinctif comme l'amour maternel, il ne saurait consentir à ce renoncement que s'il y est contraint par la force combinée avec l'emprise des impératifs sociaux et notamment de l'éducation et de l'opinion publique, à moins qu'il n'y prenne, chose rare, une volupté spéciale qui n'est rien moins, nous le savons, mais il l'ignore, que métaphysique. Que la contrainte sociale cesse un instant de se faire sentir ou qu'on espère échapper à ses foudres, et c'est aussitôt la porte ouverte à toutes les erreurs morales de l'égoïsme combatif. On peut à la rigueur montrer à l'individu la nécessité pour son propre développement de se conformer à telle ou telle ligne de conduite. Les devoirs individuels peuvent en quelque façon se justifier au sein du troisième stade de l'être. Mais il n'en est pas de même des devoirs sociaux, car il n'est pas possible de montrer à un individu que le bien consiste précisément à s'abstenir de ce qui peut directement et immédiatement lui servir, pour faire précisément ce qui peut être directement et immédiatement utile à d'autres.

Il suffira d'effacer l'erreur métaphysique pour redresser aussitôt l'erreur morale. Alors seulement la contrainte deviendra inutile, car le sujet ayant compris agira en conséquence. Mais encore faut-il que l'erreur métaphysique soit effectivement redressée. Alors, dépassant les bornes étroites de son individualité et se haussant au point de vue de l'être, l'homme est avide de perfection, mais impersonnellement, et le progrès des autres individualités ne l'intéresse pas moins que celui de la sienne, d'autant que son propre développement, il le sait, est fonction de celui des autres. Même le sacrifice total et complet à ces hauteurs se justifie. L'homme, au quatrième stade, sans regret sacrifiera sa propre individualité, si ce sacrifice paraît à ses yeux nécessaire à l'avènement d'une perfection plus haute. Mais y a-t-il vraiment sacrifice ? Les frontières se déplacent, mais l'être n'a rien perdu si le sacrifice était opportun : tout au contraire, il a gagné.

Pour élever moralement les individualités inférieures du troisième stade, il faut donc commencer par les élever métaphysiquement. Le reste viendra tout naturellement par surcroît.

55. — On n'aurait aucune peine à montrer en toute règle de conduite effectivement bonne, en tout devoir une véritable fonction métaphysique. Fonction métaphysique celle de la mère nourrissant son enfant et celle du paysan courbé sur la terre avare. Et le plus humble à son métier, pourvu qu'il soit bon, c'est-à-dire nécessaire et profitable aux hommes, ayant le sentiment de ne pas peiner en vain, trouvera du point de vue de l'être une raison de l'aimer et de l'accomplir avec conscience.

Fonction métaphysique aussi celle du penseur en son cabinet, ou du savant dans son laboratoire. L'homme a désormais pleine conscience d'avoir un rôle actif à jouer dans l'univers, une tâche métaphysique à accomplir. On conçoit que de ce biais nulle activité ne présente une valeur plus haute que celle de la pensée : les autres n'ont de valeur

que dans la mesure où elles sont nécessaires à l'enrichissement progressif de la vie de l'esprit qui est, nous le savons, appréhension consciente de l'être par lui-même.

Parvenu au quatrième stade, l'homme s'efforce par une éducation appropriée d'élever à son niveau la masse des individualités inférieures. Mais avant tout il entend s'élever lui-même de plus en plus haut : sa tâche, son rôle propre est d'étendre chaque jour davantage le domaine de sa conscience. Du point de vue métaphysique la spéculation c'est l'action suprême, moyen et déjà partie de plus en plus accrue de la fin.

Le mécanisme de la connaissance nous est déjà connu, puisqu'à vrai dire nous n'avons fait jusqu'ici, en un sens, qu'envisager son fonctionnement. La conscience dont l'homme est animé est une intuition partielle, mais déjà singulièrement révélatrice, de son propre être, et, comme ce dernier n'est qu'un moment de l'être total, comme aussi tout l'être retentit sur lui avec une vivacité plus ou moins grande et une infinie diversité de modalités, nous pouvons dire que la conscience que tout individu prend de lui-même, en même temps qu'elle est un moment de l'être, est une révélation de l'être. Si cette révélation était totale, pleine et entière, elle se suffirait à elle-même et toute connaissance serait intuitive. Qu'on suppose l'être parvenu à une pleine possession de lui-même, cette possession serait intuition pure. Mais l'homme est loin de cet idéal. L'être en lui ne s'appréhende que partiellement et les bribes d'intuition qui le renseignent soit directement sur lui-même, soit indirectement sur le reste du monde, sensations proprement dites ou réactions de l'émotivité, constitueraient une connaissance bien imparfaite et même à vrai dire dépourvue de sens, si la raison qui juge et qui raisonne et construit les concepts ne les exploitait méthodiquement, pour s'efforcer d'en déterminer à la fois et la portée et la réelle signification.

Le propre du quatrième stade de l'être, c'est précisément d'avoir porté si haut son pouvoir d'interprétation que

désormais le sens profond de ses propres modalités intuitives lui apparaît pleinement. C'est qu'en effet avoir des intuitions multiples et riches est évidemment essentiel et indispensable à la connaissance, mais ne comporte pas nécessairement la révélation corrélatrice, indispensable aussi pourtant à la connaissance et non moins essentielle, du sens même, de la réelle signification, c'est-à-dire en fin de compte de l'objet propre de ces intuitions. Entendre des voix, c'est bien ; mais encore est-il bon de savoir de qui elles viennent. Au quatrième stade la connaissance est arrivée au point que toutes les intuitions — sensations claires ou confuses, réactions vives ou légères de l'émotivité — toutes sans exception sont immédiatement et correctement rattachées à l'être infini et éternel qu'elles révèlent en effet. Mais encore fallait-il le savoir, et cette science n'est pas le fruit d'une pure intuition, mais pour une part, et tout au moins au début, le fruit d'une interprétation rationnelle. Par la suite, l'être étant bien installé et, pour ainsi dire, définitivement consolidé en son attitude métaphysique, il est apparent, et cela ne laisse pas d'être instructif, que cette connaissance, faisant corps avec toute intuition, parvient elle-même à la facilité et à la simplicité de l'intuition.

Mais ce n'est pas tout. Car ces intuitions désormais reconnues et senties pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire pour autant de révélations de l'être, pourraient certes se suffire à elles-mêmes, mais alors, par hypothèse, notre connaissance n'irait pas plus loin et les modalités de notre conscience ne connaîtraient pas d'autre enrichissement. Or la loi de l'être est d'aller toujours plus avant. Deux moyens s'offrent à nous, et nous nous garderons bien d'en négliger aucun. Le premier c'est de multiplier les circonstances favorables à l'apparition d'intuitions neuves et variées : l'observation attentive et patiente des phénomènes, et même, pour un être suffisamment sensible, la vie de tous les jours, pour peu qu'on s'attache à susciter les expériences

neuves et qu'on les vive sans réticence, l'art (à vrai dire, l'art n'est pour beaucoup qu'un moyen facile et commode de remplacer la vie par la fiction, et, dès lors, loin de compléter l'expérience véritablement vécue, il en tient lieu) nous en fournissent de toutes sortes. Cependant, quelle que soit la richesse de nos intuitions, elles sont peu de chose encore, et leur valeur de connaissance peut être multipliée au centuple et à vrai dire infiniment par l'exploitation rationnelle qu'en peut faire la pensée scientifique. Mais, en fait, ce second moyen — l'interprétation par la raison — est encore une façon de multiplier et d'enrichir les modalités intuitives de notre conscience. Il apparaît en effet que toute conquête de la science, pour peu qu'elle soit définitive et achevée, débarrassée désormais de ses laborieuses prémisses, prend aux yeux du connaisseur comme aussi du vulgaire tous les caractères d'une véritable intuition.

56. — Nul doute qu'une connaissance absolue et parfaite serait uniquement intuitive. La raison n'en est pas moins un moment de l'être, un moment nécessaire de son progrès, et l'indispensable moyen d'un progrès plus haut. Tout progrès de l'être est une actualisation partielle de ses infinies possibilités, et c'est l'indispensable moyen d'une actualisation plus complète.

Ces considérations nous conduisent à des vues nécessairement hypothétiques — mais non pas arbitraires — et qu'il ne sera pas sans intérêt d'envisager ici.

Tout comme la sensibilité intuitive, la raison paraît contenue virtuellement dans les stades les plus bas de l'être. En puissance, pourrait-on dire, le minéral est déjà pourvu des facultés d'intuition qu'actualisent les animaux et les hommes ; de même, une pierre, une plante, un insecte possèdent déjà en puissance la raison qu'un stade supérieur de l'être actualise en l'homme à des degrés divers. Mais à aucun moment le progrès ne paraît brutal, et d'un stade à l'autre une infinité de degrés se rencontrent. De la bête inférieure douée seulement de sensibilité consciente à

l'homme le plus intelligent tous les degrés de rationalité se trouvent, et, lorsque la raison comme une aurore affleure à la conscience, n'était-elle pas déjà dans l'inconscience même, en une infinité de degrés divers, un fait accompli ?

Car enfin l'être paraît intelligible jusqu'en ses stades les plus bas. Le succès des sciences de la matière et de la vie en est l'indice évident. Le mécanisme du système solaire, le comportement des liquides, des gaz, de maintes substances simples ou composées nous sont partiellement connus, et de même les pièces intégrantes d'un organisme vivant, plante ou bête, et leurs rôles respectifs. Toute vérification expérimentale est la réussite d'une prévision, et je ne sache pas de meilleur critère d'une vérité que la constante réalisation des prévisions qu'elle comporte. L'homme de science se trompe parfois, mais on chercherait vainement de prophète plus régulièrement confirmé. Et qu'on ne dise pas que la raison déforme le réel et n'en connaît qu'une grossière caricature, ou l'on ne sait quelle vaine apparence. L'erreur des relativistes que nous avons déjà combattue tient à leur fausse conception de l'individualité humaine qu'ils considèrent plus ou moins consciemment comme un absolu qu'ils opposent à cet autre absolu : le monde. Or il est grand temps de réintégrer l'homme et la raison en l'univers. De quelque façon qu'on envisage la raison humaine, il faut bien convenir qu'elle n'est pas au monde un élément étranger. Elle est un moment de l'être et, comme telle, ne saurait être sans commune mesure avec lui. Pour parler correctement, les relativistes devraient dire que la connaissance que l'être a de lui-même est relative à lui-même, et c'est la négation même du relativisme. Mais, dira-t-on, ce n'est pas l'être en sa totalité qui se connaît, c'est un moment de l'être qui prétend prendre connaissance non seulement de lui-même, mais aussi par lui-même des autres moments, et, en ce sens, il est vrai de dire que la connaissance dont ce moment peut être pourvu est relative à ce même moment. Soit un élément : s'il connaît le reste de

l'univers, cette connaissance est nécessairement relative à cet élément. Qu'est-ce à dire, sinon qu'un élément connaissant connaît à sa mesure, plus ou moins selon son degré de perfection propre, ou, en d'autres termes, de sensibilité et de rationalité ? Qu'est-ce à dire, sinon qu'en dernière analyse la connaissance court le risque d'être partielle, incomplète, superficielle ? Fait incontestable que nul ne songe à discuter. Nous n'avons pas dit que la conscience humaine appréhende l'univers en sa totalité. Nous disons seulement qu'elle est en son essence apte à l'appréhender et nous prenons acte de ce fait : l'univers se laisse pénétrer et saisir par l'intelligence. Il est assuré que l'homme ne connaît le tout de rien, mais cela s'explique aisément par ce fait qu'étant donné l'interdépendance des éléments de l'être, pour savoir le tout de quoi que ce soit, il faudrait, comme on l'a dit, savoir le tout de tout. En définitive, de quelque façon qu'on l'envisage, le relativisme philosophique ne résiste pas à la critique et se réduit à ce truisme : la connaissance humaine est partielle. Nous pouvons dès lors considérer l'intelligibilité de l'univers comme un fait.

Mais, si par la raison l'être peut s'appréhender lui-même et s'appréhende en effet sous nos yeux partiellement, c'est preuve que l'être même est rationnel en ses modalités. Si bas que l'on descende, la marque de la raison est d'autant plus apparente que notre connaissance est plus avancée. Et l'on est ainsi conduit à penser que les virtualités rationnelles de l'être, en passant progressivement à l'acte, se sont manifestées tout d'abord dans l'inconscience des stades inférieurs, et, de l'organisation de la matière brute à celle de l'animal le plus évolué, tout se passe comme si la constitution de l'être était le fruit d'une raison immanente qui s'ignore. A moins de recourir à l'hypothèse théiste, que nous savons puérile et dénuée de fondement, il n'est — semble-t-il — aucune autre façon de rendre compte de ce qui est. Si la raison retrouve la nature, si, partant de certains signes intuitifs, elle se montre apte à inférer le

mécanisme complexe du monde, c'est qu'à vrai dire, sans le savoir, elle est effectivement l'auteur de son organisation. La raison qui connaît n'est, en dernière analyse, que la conscience partielle de la raison qui crée. En ce sens, l'homme qui cherche à connaître, et qui progressivement et plus ou moins voit ses efforts couronnés de succès, peut se vanter de refaire pour son compte l'œuvre même de la création. Il connaît en effet avec une pleine conscience telle modalité de l'être en telle étape de son évolution. Même et sans paradoxe on peut dire que sa raison jointe à sa sensibilité fait mieux que ne fit l'inconsciente raison qui, dans notre hypothèse, façonna l'univers, car, bien que partielle, réduite et singulièrement limitée en son pouvoir, elle est du moins consciente d'elle-même, et par elle c'est l'étape définitive de l'appréhension de l'être par lui-même qui commence.

En somme, dans la connaissance la raison ne fait que poursuivre et mener par la conscience à son achèvement l'œuvre qu'elle avait commencée inconsciemment. Mais, ne nous y trompons pas. Il va de soi que la raison c'est l'être même envisagé en un de ses aspects. Aussi ne peut-elle fonctionner à vide, car, le vide établi, la raison disparaît avec l'être, et c'est le néant. Dans l'inconscience de la création la raison était immanente à sa matière, elle était cette matière même qui se dépassait en s'informant. Dans la conscience de la connaissance elle est immanente aux éléments intuitifs qui sont sa matière et sans lesquels il n'y aurait pas de connaissance, elle est ces éléments mêmes, mais se dépassant par voie de conclusion nécessaire pour aboutir à de nouvelles connaissances. La raison, que nous sommes ainsi conduit à définir clairement, c'est donc essentiellement l'être quand il s'efforce de tirer parti de ce qu'il est pour être davantage, ou, si l'on veut, la raison c'est un moyen pour l'être de faire fructifier son acquis pour se dépasser continuellement, étant bien entendu que ce moyen s'identifie avec l'être, dont il est un moment sus-

ceptible d'une infinité de phases successives tour à tour moyens et fins. Mais que la perfection de l'être un jour se réalise, et la raison ayant accompli son œuvre disparaîtra d'elle-même automatiquement pour faire place à son fruit suprême et définitif : l'intuition.

Nous l'avons déjà dit, même avant d'atteindre cet idéal qui peut-être ne sera jamais, à chaque progrès de la connaissance ce qui est conquis est en soi de la part de l'homme objet de constatation pure et simple, de contemplation, et, pour tout dire, d'intuition. Ajoutons qu'aux stades inférieurs, avant comme après l'apparition de la raison consciente, toute intuition immédiate qu'aucun effort rationnel conscient n'a précédé n'en est pas moins le fruit de la raison, de cette raison enveloppée, inconsciente qui donne aux formes inférieures de l'être l'organisation qu'il faut pour les conduire au niveau des premières intuitions.

Vues hypothétiques certes — mais non pas arbitraires — et par lesquelles une fois de plus le comportement de l'être se révèle à lui-même, au sein du quatrième stade, en son éternelle unité.

57. — Considérons maintenant deux stades de l'être suffisamment distants l'un de l'autre, un homme, une pierre, et descendons du plus haut au plus bas. Par delà la sensibilité ou la rationalité pleinement conscientes de l'homme, nous rencontrons des états confus de sensibilité ou de rationalité que les psychologues nomment subconscient, et, plus bas encore, avant d'atteindre le stade de la plante ou de la pierre en qui n'apparaît aucune appréhension de l'être par lui-même, nous nous trouvons en présence d'une zone intermédiaire assez difficile à caractériser et que les psychologues nomment inconscient. Or, il ne s'agit pas ici de l'inconscience de la plante ou de la pierre, mais bien de l'inconscience d'un être en voie d'actualisation totale, c'est-à-dire consciente : des états où, pour parler notre langage habituel, l'être s'appréhende déjà, mais n'en a pas conscience. Les faits signalés et classés par les psychologues

■

sous le nom d'inconscient sont, du reste, assez différents les uns des autres, et, pour y mettre un peu d'ordre, il convient d'y distinguer au moins deux états qui, pour se rejoindre, n'en sont pas moins profondément différents. Que deux troupes en temps de guerre se dirigent en des sens opposés, l'une marchant vers l'arrière pour le repos, l'autre vers l'avant pour le combat, il leur arrive de se rencontrer en un point mort où l'activité de l'arrière a presque entièrement cessé, sans que la lutte meurtrière de l'avant ait véritablement commencé. Mais cette rencontre en un même lieu n'est pas exclusive de profondes différences. Or il en va de même pour l'inconscient. Il y a l'inconscient qui monte et l'inconscient qui descend. Il y a un inconscient par dégradation, mais il y a aussi un inconscient par progression. Les deux du reste nous intéressent également, mais pas au même titre.

Le premier est à certains égards le fruit et pour ainsi dire le résidu de l'activité consciente de l'homme. L'inconscient conserve et restitue à l'occasion à la conscience ce qu'elle lui a donné. Entendons par là que ce qui est conscient peut se dégrader au point de devenir inconscient, mais conserve généralement une facilité plus ou moins grande à redevenir conscient. Ainsi bon nombre de nos acquisitions intellectuelles sommeillent dans l'inconscient. Et de même, quand la raison a volontairement — et cela est fréquent car le mécanisme des habitudes n'est pas uniquement livré au hasard des circonstances — transformé en l'affinant, par un pouvoir véritablement créateur, la nature individuelle ou sociale de l'homme, c'est encore l'inconscient et parfois son plus bas degré qui s'empare de sa conquête et la fixe en la matérialisant.

La raison enveloppée des stades inférieurs de l'être n'est pas seule créatrice. Elle l'est aussi à ses stades supérieurs conscients, et le mécanisme des habitudes volontaires n'est pas seul à considérer, car il faut donner tout leur sens métaphysique à toutes les créations intelligentes de l'homme.

Consciente, la raison a gardé tout son pouvoir constructif en émergeant aux hauteurs de la connaissance. La connaissance rationnelle n'est-elle pas une véritable construction de l'esprit ? Raisonner, c'est construire une connaissance neuve à l'aide d'éléments préalablement connus. Créer pour l'être aux stades inférieurs, c'est se hausser à l'aide de ce qu'il est déjà à un stade supérieur, c'est du minéral faire le vivant et du vivant faire le conscient. Créer pour la raison aux stades de la conscience, c'est aussi faire quelque chose de nouveau et de mieux avec ce que l'on a déjà, une chaise avec du bois, une maison avec des pierres, un avion avec un peu de toile, de métal et d'essence. Est-il rien de plus suggestif que cette identité profonde des œuvres dites de la nature et des œuvres intellectuelles ou mécaniques dites de l'homme ? Elle ne surprendra pas ceux qui dès longtemps ont pris le parti de considérer que tout ce qui est dans la nature est naturel au même titre, l'homme y compris avec ses facultés d'intellection et de création.

La vérité, c'est que parvenu aux stades supérieurs de la conscience l'homme se rationalise lui-même en sa conduite, en ses habitudes et ses façons de vivre, et rationalise à son profit l'univers inférieur des animaux, des plantes et des minéraux. Ne parlons pas d'une surnature qui serait humaine. Constatons que tout progrès de la connaissance fournit à la raison qui connaît et qui crée de nouveaux aliments, et qu'au regard de l'être inventions pratiques et découvertes spéculatives ont un égal intérêt, car les unes et les autres aboutissent finalement au développement plus considérable de la conscience, qui seul importe. L'homme de ses propres mains progresse chaque jour. Désormais les progrès de l'être s'accomplissent consciemment sous nos yeux. Consciemment cette fois et bien qu'ignorant généralement son vrai but, la raison prépare l'avènement d'individualités en qui la connaissance éclatera de plus en plus lumineuse, aussi différentes des hommes primitifs que ces derniers furent différents des animaux et des brutes.

Répétons-le, c'est le même travail, qui naguère était parfaitement inconnu de lui-même, qui se poursuit. Mais il n'est pas sans intérêt qu'il se poursuive en pleine lumière, car cette lumière, c'est précisément ce vers quoi l'être tend de ses formes les plus basses. Ainsi la fin suprême de l'être, si peu que ce soit, se trouve réalisée. Et la dignité de la conscience humaine sortira de ces considérations doublement grandie, du fait qu'elle est fin au moins partiellement, et du fait qu'elle est désormais l'obligatoire moyen d'une perfection plus haute.

Toutefois, si nous y réfléchissons, nous comprendrons sans peine que la conscience est avant tout fin. Elle n'est moyen qu'accidentellement, et précisément parce qu'elle est fin. Disons pour être plus clair, mais cela revient au même, qu'elle n'est et ne peut être efficacement moyen que vis-à-vis d'elle-même. Directement ou indirectement la pensée accroît la pensée. Imaginez un capital qui ne serait productif que d'autres capitaux, et ceux-ci de même. Si vous y voyez un moyen, c'est que vous le considérez déjà comme une fin. Tout au contraire, la raison n'est fin qu'accidentellement et précisément parce qu'elle est moyen. A cet égard il importe peu que la raison fonctionne ou non à la lumière de la conscience, car dans les deux cas son mécanisme est le même. La raison est dès les stades inférieurs virtuellement aussi haute qu'elle peut être, mais elle s'oriente de plus en plus vers une actualisation consciente de ses puissances, puisqu'aussi bien ses efforts constructifs tendent tous à l'avènement final de la conscience absolue.

Nous arrivons ainsi — car ces réflexions ne sont digressives qu'en apparence — à la considération de la deuxième forme de l'inconscient, l'inconscient progressif. Partant des stades inférieurs, envisageons l'être en sa marche ascendante. Son évolution, pourrait-on dire, loin d'être unilatérale est en quelque sorte pyramidale : entendons par là que l'être perd automatiquement en étendue ce qu'il gagne en profondeur, et c'est la raison intime et pour ainsi dire

mécanique de l'apparition des individualités. Au plus bas degré, l'être est au moins virtuellement tout ce qu'il peut être, mais plus il s'élève et moins ses actualisations sont coextensives à ses possibilités. Et pourtant l'être actualise de plus en plus ses infinies possibilités, mais il le fait péniblement, progressivement, par étapes successives, et dans certains de ses éléments privilégiés seulement. Le règne minéral est infiniment plus considérable par sa masse que le règne végétal et le règne animal réunis. Certes l'homme, aux dépens des autres espèces vivantes, s'est taillé sur la surface terrestre un domaine incomparable. Mais, outre que le domaine de la sensibilité animale est beaucoup moins étendu que celui de la vie, il est clair que la sensibilité intuitive supérieure dont l'homme est pourvu est loin d'être l'apanage des autres animaux. Si l'être s'élève aux hauts stades, c'est donc exceptionnellement en certains états ou moments privilégiés qui constituent autant d'individualités propres. Mais ce n'est pas tout. Considérons une individualité humaine normalement douée : sa sensibilité est loin de s'égaliser en étendue aux infinies modalités de l'être, et sa raison consciente est loin d'être coextensive à cette raison immanente qui, sans se connaître, informe l'univers. A vrai dire les possibilités de l'être ne passent que malaisément à l'acte ; à mesure qu'on s'élève bon nombre restent en route. Ainsi, condamnée à une marche pénible et forcée, une armée laisse en chemin le plus clair de son effectif. Le cercle à chaque étape se rétrécit, et, lorsque la raison parvient aux portes de la conscience en cette zone que l'on nomme inconsciente, elle est bien réduite à coup sûr, mais assurément plus riche qu'elle ne sera quand elle aura franchi le seuil. De même et pour la même raison la sensibilité confuse, qui précède les états de la sensibilité distincte, est assurément plus riche que cette dernière.

C'est en cela que réside l'intérêt primordial de l'inconscient progressif. La conscience n'est à vrai dire en bien

des cas qu'une assez faible partie de cet inconscient, qui franchit le seuil lumineux de la vie de l'esprit. Le reste, pourtant si proche, reste à l'écart, mais son action, pour être cachée, n'en est pas moins réelle, et souvent même elle est confusément sentie. Fréquemment, confuse et globale apparaît au penseur — et peut-être pas un n'y a échappé — la révélation d'une puissance spirituelle riche, mais avare, qui se dérobe. Certes, le cas est rare où, lumineuse et tout équipée, jaillit l'intuition révélatrice, mais on voit souvent, quand la verve est moins assurée, la pensée sortir de ce fonds réservé lambeau par lambeau. Il arrive qu'une idée surgisse à la conscience dont l'accord apparemment n'est pas facile avec une autre qui vient tout aussitôt : un peu de réflexion fait apparaître un lumineux rapport. Tout se passe comme si l'inconscient ne s'était livré que partiellement et si, bouchant les trous, la conscience sur ces données incomplètes avait bâti la continuité d'une pensée suivie. D'autres fois, c'est un éclair qu'une exploitation méthodique de la raison consciente conduit à ses dernières conséquences. Ou encore, l'ombre d'une idée effleurant la conscience a passé, et nous n'avons pu la saisir ou bien, si nous l'avons saisie, ce fut si bref que nous cherchons vainement à la ressaisir. Parfois l'idée latente mûrit des mois et des années sans parvenir à l'expression claire de la conscience : pourtant mille fils ténus la rattachent à nos intuitions quotidiennes, mille routes parties des points les plus clairs et les plus différents de la conscience tout droit ou par des chemins détournés vont à elle. C'est un véritable siège de l'idée : telle une place forte, elle se trouve peu à peu contournée, investie, jusqu'au jour où, forcée en ses retranchements, elle vient tout naturellement éclore à la conscience, et la surprise est grande de l'y trouver en si grande familiarité, car autour d'elle tout aussitôt s'opère une cristallisation.

On entrevoit ainsi le rôle de la conscience en tant que moyen, et la nécessité de son intervention pour un enri-

chissement progressif de la vie de l'esprit. L'être en s'élevant s'est singulièrement appauvri en richesse et en étendue. Dès lors, s'il est bon qu'il s'approfondisse toujours davantage, il est urgent qu'il s'enrichisse aussi en étendue : son approfondissement même désormais semble être à ce prix. Et telle est précisément l'affaire de la vie consciente. Qu'une famille voie tel de ses membres s'élever en l'échelle sociale : il n'aura qu'à tendre la main aux autres pour les faire monter à sa suite. Ainsi de l'être. Les modalités conscientes d'une individualité sont autant de sollicitations directes à d'autres modalités qui ne le sont pas encore de s'élever jusqu'à leur niveau. La pensée appelle la pensée. Tels états de conscience suggèrent au savant le rapport inconnu qui les gouverne, et l'artiste trouve en telle rencontre de pensées l'intuition nouvelle qui fera son œuvre. Et, si l'erreur est possible, c'est que la sensibilité et le pouvoir rationnel de l'homme tant conscients qu'inconscients connaissent d'étroites limites.

Précisément, c'est parce que ces limites se déplacent que le progrès se manifeste. Le passage du conscient à l'inconscient régressif libère la conscience et lui permet un nouvel accroissement. A son tour, le passage au conscient de l'inconscient progressif libère ce dernier et lui permet d'autres conquêtes. On conçoit que de la sorte toute actualisation même partielle ouvre la voie à d'autres actualisations, et le progrès de proche en proche se transmet. Au mouvement qui d'en bas pousse l'être en haut et toujours plus haut s'ajoute un mouvement qui d'en haut corrélativement l'attire. Ce dernier, aux stades les plus bas, est négligeable auprès du premier, mais il apparaît bien qu'aux stades les plus hauts c'est l'inverse qui se produit. Pour les troisième et quatrième stades la chose n'est pas douteuse, car dès lors il est bien évident que c'est par le progrès que le progrès se fait. Le pouvoir et la capacité de l'esprit humain n'étant pas sans limites, il est bien évident que sans l'inconscient régressif le progrès de la conscience en l'homme

serait vite à tous les degrés compromis et véritablement bloqué. Et de même, si l'inconscient progressif ne passait pas au moins partiellement à l'état conscient, son pouvoir et sa capacité étant également, bien qu'à un degré moindre, limités, il lui serait manifestement impossible d'étendre plus avant ses conquêtes. Mais la capacité de l'être augmente à mesure que son degré d'actualisation diminue, et, dès lors, plus on descend moins il apparaît nécessaire, pour qu'un progrès nouveau se réalise à un niveau donné, qu'un progrès corrélatif ait été préalablement réalisé au niveau immédiatement supérieur. C'est pourquoi le processus du mouvement par le haut n'est véritablement efficace et nécessaire qu'aux plus hauts stades. L'être y conserve assurément à tous les niveaux son pouvoir autonome d'actualisation, mais ce pouvoir ne peut s'exercer qu'autant que les progrès réalisés au niveau supérieur le permettent. Ainsi tout progrès de la conscience, rendu possible par l'inconscient régressif, rend possible un nouveau progrès, négativement, car il libère quelque peu l'activité propre de l'inconscient progressif, positivement, car il le sollicite effectivement, puisqu'aussi bien tout progrès partiel appelle automatiquement son complément naturel.

Certes, l'homme est, avant tout progrès de sa part, pourvu d'une vie consciente déjà riche. Et, sans doute, la sensibilité n'est chez lui qu'une actualisation partielle de la sensibilité enveloppée, inconsciente ou simplement virtuelle des formes inférieures de l'être. Mais il apparaît bien que les sensations, qui journallement remplissent sa conscience de leurs modalités diverses, ne doivent rien à cet arrière-fonds de sensibilité inconsciente infiniment plus riche, qu'il possède au-dessous de sa sensibilité claire et consciente. Et de même, s'il est vrai que la raison consciente n'est qu'une actualisation partielle de la raison inconsciente, elle n'en est pas moins susceptible d'une activité autonome : un raisonnement peut s'échafauder en pleine conscience à l'aide d'éléments pleinement conscients. Mais cet exercice

en surface de la pensée ne peut avoir qu'une assez faible fécondité. Par les secours de l'inconscient la productivité de la pensée est décuplée, et de fait, quand elle progresse véritablement, il n'apparaît guère qu'elle s'en passe jamais. En pleine activité la pensée consciente est inséparable de la pensée confuse, et il n'en peut être autrement, car à vrai dire elles ne font qu'une seule et même pensée, et ce n'est qu'abstraitement qu'on peut les séparer. Les cas où la pensée s'exerce en surface, sans aucun secours de l'inconscient progressif, sont ceux où la facilité des problèmes qu'elle se propose n'exige pas l'intervention de toutes ses richesses, et ce sont ceux aussi où, faute d'avoir pu bénéficier de ce secours, la pensée claire se contemple elle-même clairement sans avancer d'un pas, se dépite ou s'attriste de sa persistante infécondité, réduite qu'elle est à ses propres ressources. Mais, que la pensée se donne tout entière, et la fécondité de son rendement accuse au regard du penseur tant soit peu attentif à lui-même la profonde unité du conscient et de l'inconscient.

Ainsi la pensée chemine à la fois claire et confuse, et ses éclairs les plus lumineux, bien que sollicités par la conscience, jaillissent de la nuit profonde.

58. — Diffuse ou concentrée en un moment privilégié de l'être, il n'est pas sûr que la connaissance absolue se réalise un jour. Du moins pouvons-nous affirmer qu'il est possible qu'elle se réalise, et c'est beaucoup que de savoir les progrès de la connaissance susceptibles d'un développement indéfini.

Raison et sensibilité sont inséparables de l'être : elles sont l'être même ou plus exactement un moment de l'être parvenu à un certain degré de possession de lui-même. Elles atteignent l'être nécessairement et le révèlent plus ou moins selon leur degré de perfection. Progrès de l'être et progrès de la connaissance sont termes synonymes. Comment croire que le progrès de l'être est achevé et que l'imperfection actuelle de ses formes les plus hautes que

nous connaissions réalise le maximum de ses possibilités ?

Aussi bien, parvenu au niveau de la conscience, l'être est-il en mesure de constater lui-même ses propres progrès. N'en est-il pas dès lors l'artisan conscient, et tout progrès ne se traduit-il pas par un enrichissement de la vie de l'esprit ? Désormais les faits parlent d'eux-mêmes. La raison, indistincte, confuse et très étroitement limitée chez le primitif, s'épure à mesure que l'homme évolue, elle prend directement contact avec elle-même, construit et reconstruit ses lois, et, parvenue au quatrième stade, elle connaît son sens métaphysique profond et la véritable portée de son activité. Nous la voyons chaque jour se donner de nouveaux instruments : le langage et les concepts, l'écriture et l'imprimerie, les nombres et la mesure, toutes les inventions mécaniques et pratiques, ou purement théoriques comme les mathématiques, et ce sont autant d'outils pétris de sa puissance et de moyens propres à la décupler — d'autant plus féconds en connaissance qu'ils sont l'œuvre même de l'être qu'ils sont appelés à révéler à la conscience. Il n'est pas un progrès qui n'en garantisse une infinité d'autres. A mesure que la raison se développe la connaissance s'enrichit, et plus la connaissance est riche, plus le pouvoir de la raison est grand.

Ainsi l'être se forge lui-même les instruments de son progrès ; aux stades de la conscience les étapes de l'être et de la raison sont marquées par de véritables créations, et nous savons qu'aux stades de l'inconscience il n'en va pas autrement : aux stades inférieurs nous voyons la raison marquer sa marche par des réalisations qui sont autant d'outils, de leviers, qui rendront possible une réalisation plus haute. Et ces outils ne sont pas autre chose que ces milliers d'individualités que l'on nomme cellules, organes, plantes, bêtes. Quand la raison s'élève à la conscience, c'est qu'elle est parvenue au point d'inventer l'instrument qui lui convenait : l'organisation des animaux supérieurs et finalement de l'homme.

Entre les productions de la nature et les produits de l'art humain il faut donc admettre une identité profonde de nature. Soit un système organisé de concepts comme les mathématiques : c'est une individualité, tout comme une pierre, un arbre, une bête. C'est une individualité concrète (les concepts ou systèmes de concepts, conformément à la géniale intuition de Platon, sont des réalités concrètes, mais leur individualité n'est pas absolue, cela va de soi : comme toutes individualités, ce ne sont pas précisément des êtres, mais des moments de l'être), et c'est un moment de l'être supérieur en la hiérarchie à la pierre, à la plante, à la bête, car il réalise à un niveau de perfection qui les dépasse infiniment l'indispensable instrument d'une perfection plus haute encore.

Comment dès lors concevoir une limite aux progrès de la conscience ? Craindra-t-on que l'esprit humain soit trop exigü pour contenir effectivement une connaissance toujours accrue ? La difficulté n'est pas neuve. Elle est même apparue dès longtemps, puisqu'aussi bien de toute évidence elle est la marque d'un état bien imparfait de la connaissance. Dès longtemps la raison l'ayant trouvée sur son chemin l'a résolue par l'invention d'un instrument dont l'usage est constant : le concept, où la pensée se trouve véritablement concentrée. Et quand le concept fut insuffisant, elle y adjoignit la vertu bien connue des formules mathématiques dont la fécondité est loin d'être épuisée, car leur variété comme leur capacité semblent infinies. Certes, le concept ou la formule compréhensive ne se trouvent pas aisément, et vraisemblablement d'autres instruments qui ne sont pas encore créés seront nécessaires. Mais, sans prétendre à l'espoir que la science un jour puisse se réduire à l'unité d'une grande loi, qu'il suffirait de développer pour obtenir en sa conscience le déroulement successif d'une infinité d'intuitions, il est permis de penser que la complexité présente des connaissances humaines est moins le signe de leur perfection que de leur imperfection relative,

et qu'un peu plus de connaissances, loin de l'accroître, la diminuera.

Présentement les sciences connaissent un moment critique. Elles se compliquent chaque jour davantage au point que la spécialisation devient de plus en plus étroite et nécessaire. Mais les connaissances obtenues ne sont pas encore telles qu'elles permettent à la raison d'inventer l'instrument nécessaire à la systématisation qui s'impose. En attendant, le labeur scientifique n'est pas vain, mais il ne fut jamais si ardu ni si décevant, car de toute évidence ses véritables fruits sont à longue échéance, et la luminosité d'une unification de plus en plus urgente n'éclairera vraiment les esprits qu'après de longues années, plusieurs siècles peut-être de recherches pénibles souvent sans horizon.

La raison vraisemblablement s'est rarement trouvée en présence d'une difficulté aussi considérable. Mais, quand elle informait l'univers dans la nuit de l'inconscience pour lui donner les formes que l'on sait, quand elle forgeait l'organisme même de l'homme, sa tâche assurément fut rude aussi. Dès lors, rien ne nous autorise à désespérer de son pouvoir créateur. Tout porte à croire au contraire qu'il ne pourrait véritablement trouver son terme qu'autant qu'il aurait atteint la connaissance absolue. Alors l'homme — mais pourrait-on parler encore d'homme ? — parvenu à la conscience absolue jouirait d'un pouvoir illimité de prévision et d'action. Il saurait tout, il pourrait tout, sauf de jeter l'être au néant, chose inconcevable. Mais, cette actualisation totale des virtualités de l'être, il n'y a aucune nécessité à ce qu'elle se réalise. Il suffit qu'elle soit possible et que l'homme, en s'arrêtant à des fins plus proches, seules accessibles à lui pour l'instant, puisse en cette fin lointaine reconnaître son idéal.



CONCLUSION

L'UNITÉ DE L'ÊTRE : UN UNIVERSEL « COGITO »

59. — Qu'avons-nous fait jusqu'à présent ? Certes, les vues qui précèdent sur la raison et sur l'inconscient, sans être arbitraires, sont, pour l'instant, difficilement contrôlables. Mais, fussent-elles fausses, notre thèse en ses lignes essentielles n'en subsisterait pas moins. Car, pour le surplus, nous avons simplement pris acte des faits les plus simples et les plus courants, des intuitions communes à tous les hommes, pour en donner l'interprétation la plus immédiate. Il nous a paru que l'être, loin d'être un concept vide, était par définition la seule réalité, et nous avons donné un sens infiniment riche et plein à l'antique formule : ce qui est est, attribuant indistinctement à l'être tout ce qu'il nous était donné de constater. Notre interprétation des faits consiste essentiellement en ceci que systématiquement nous rattachons à la réalité tout ce qu'il nous est donné de constater, et dès lors, s'enrichissant de tout ce que nous savons, notre connaissance de l'être d'elle-même s'organise et finalement prend l'aspect d'un véritable système de métaphysique, compréhensif, s'il en fut, puisqu'il ne laisse rien en dehors de lui, et progressif infiniment, puisque toute connaissance neuve, par le fait même qu'elle est connaissance, s'y agrège nécessairement.

On dira peut-être que notre conception de l'unité de l'être est fortement hypothétique, que sa multiplicité tout au contraire est par tous les faits vérifiée. Nous répondrons que la multiplicité de l'être n'est pas en effet constatée, mais

bel et bien interprétée. Les faits sont multiples assurément : il y a une pierre, et un arbre, et un homme, mais cette constatation n'implique nullement que ces faits soient sans commune mesure, et qu'il faille y voir des êtres distincts et non des moments distincts de l'être. Tout au contraire, la multiplicité et la facilité des échanges de tel aspect de l'être avec tous les autres aspects sont des faits qui nous orientent vers l'interprétation que nous avons adoptée et qui du reste la vérifient. Qu'on retrouve à tous les degrés de l'être l'individualité formée des mêmes éléments chimiques, c'est un fait ; et que le plus subtil penseur ait besoin d'absorber à tout moment cet indispensable aliment minéral : l'air, et cet autre : l'eau, sans parler des végétaux et des animaux non moins nécessaires à l'exercice de la plus élémentaire pensée, c'est encore un fait ; et qu'en aucun cas la pensée pure, je veux dire séparée du corps, n'apparaisse, c'est un fait aussi. On veut donner un sens absolu aux séparations individuelles, mais ne sait-on pas qu'un individu, plante, bête, pierre ou molécule, en fait, seul n'existe pas et ne peut apparemment exister, qu'à aucun moment l'individu n'apparaît hors du grand tout, et peut-on refuser de donner à ce fait sa légitime portée métaphysique ? Et que dire de cette disparition de l'individualité qu'est la mort ? de cette apparition de l'individualité qu'est la naissance ? Pour donner un sens absolu à l'individualité, il faudrait pouvoir interpréter absolument aussi la naissance et la mort, dire : naître c'est sortir du néant, mourir retourner au néant ; mais ces expressions sont dépourvues de sens : comment ce qui n'est pas pourrait-il être, comment ce qui est pourrait-il ne pas être ? En vérité ce qui est est, aucun fait ne nous autorise à sortir de cette évidente formule, et la naissance comme la mort, n'ayant qu'un sens relatif, signifient : virtualités en voie d'actualisation, actualisations en voie de régression vers la simple virtualité. Et c'est ainsi que la constatation pure et simple de ce qui est nous a conduit inévitablement — involontairement, pour-

rions-nous dire, de notre part — à reprendre en la rénovant la géniale intuition aristotélicienne, en même temps qu'elle en fournit l'indiscutable vérification.

J'entends bien que d'autres théories sont concevables, contraires à tous les faits connus, mais en revanche conformes à nos prétentions outrées à l'éternel et à l'absolu de l'individualité. On peut dire que l'âme est distincte du corps, qu'elle vit éternellement après avoir abandonné son vêtement corporel indigne et dérisoire, qu'elle est simple et dès lors immortelle parce qu'indécomposable — alors que nous n'avons qu'à rentrer en nous-mêmes pour constater sa complexité infinie, que jamais nous fut donné de connaître une âme séparée de son corps, que leur indissoluble union témoigne à tout instant de leur identité profonde. Ces croyances populaires, indignes d'un penseur autonome, ont trouvé cependant des philosophes pour s'efforcer de les rationaliser. Mais ce sont là purs romans métaphysiques, fruits d'une illusion dont nous avons cherché l'origine quand nous l'avons dénoncée.

60. — La seule méthode légitime et féconde en métaphysique est celle qui, s'appuyant fortement sur les faits, saura se tenir à égale distance de la témérité et de la timidité coutumières. L'univers spéculatif n'est guère composé que de penseurs ou trop craintifs pour oser porter sur l'être la moindre affirmation, ou trop osés pour ne pas craindre de bâtir sur quelques intuitions éparses une ontologie débridée. De toute évidence il faut s'appuyer sur les faits — base nécessaire de toute connaissance — mais il faut avoir le courage de leur donner à plein leur signification métaphysique. Il faut une fois pour toutes revaloriser le réel.

Là est le secret de la vraie, de la saine métaphysique, et si l'on veut bien se pénétrer de ces vérités nécessaires, on reconnaîtra sans peine, lisant ce qui précède, qu'il est bien malaisé de nier l'essentiel de ce que nous avons cru pouvoir affirmer. Tout se réduit en dernière analyse à un immense,

un universel *cogilo*, et quand nous rattachons à l'éternelle unité de l'être la multiplicité de nos intuitions et de nos connaissances de toutes sortes, nous ne faisons que donner au fameux argument cartésien, en le rectifiant, une extension illimitée. Descartes avait dit : je pense, donc je suis. La pensée étant une forme supérieure de l'être, *a fortiori* pensée implique être : pleine et entière évidence sur ce point. Mais il y a un mot de trop, c'est « je ». « Je » ? Qu'est-ce à dire ? Ce petit mot soulève tout le problème de l'individualité et c'est la porte ouverte au doute qu'on a voulu chasser, et l'on est stupéfait de voir Descartes, sans soupçonner un seul instant la difficulté, s'arrêter à l'opinion commune, comme si seule elle était possible et concevable. Mettons en forme le *cogilo* du « je » : j'ai le sentiment d'être une individualité distincte et séparée, un être, une substance, donc je suis une individualité distincte et séparée, un être, une substance. L'irrégularité de cette inférence saute aux yeux et ce discours n'est pas à vrai dire un *cogilo*, mais bien un argument du type dit ontologique : passage de la pensée à l'être, de l'idée à la chose correspondante. Or il est clair que, si j'ai le sentiment d'être un individu, cela montre à l'évidence que j'ai ce sentiment : fait indéniable. On peut dire : j'ai le sentiment d'être un individu, donc le sentiment de l'individualité existe, et c'est une façon bien loin d'être dénuée d'intérêt de monnayer son *cogilo*. Mais on n'a pas le droit de dire : effectivement je suis un être, une créature distincte et séparée du grand tout, bien qu'incapable de vivre hors de lui. Car les prémisses n'impliquent nullement cette conclusion, et nous savons par ailleurs ce qu'il faut en penser. Le propre d'un argument du type *cogilo*, c'est qu'il est permis de supposer l'affirmation fausse, sans qu'elle cesse d'être vraie. Je pense, donc la pensée est, donc l'être pense ou du moins est capable de penser. Niez-le, et par le fait même vous constaterez l'existence de la pensée que vous prétendez nier. C'est la démonstration par l'absurde réduite à sa plus

simple expression et c'est le type de l'évidence même, puisqu'aussi bien cet argument se réduit en fin de compte à une constatation pure et simple. Or la pensée se constate elle-même, mais si l'individu prend conscience de sa personnalité comme d'une entité propre, aucun fait ne vient confirmer cette impression et vous pouvez la considérer comme illusoire, sans que cette attitude négative comporte par elle-même l'affirmation de ce qu'elle veut contester, car ce n'est pas l'impression que l'on nie, mais la chose.

Loin de nous cependant la pensée que l'argument cartésien soit dénué de valeur. Bien au contraire, il suffit de le rectifier comme nous venons de faire pour en voir éclater le paradoxal et profond intérêt. Paradoxal, car cette constatation au fond n'est qu'un truisme, et pourtant sa valeur et sa portée sont illimitées, tant il est vrai qu'il n'est en métaphysique que de constater ce que tout le monde constate, mais en donnant aux faits leur sens métaphysique plein, ce que personne ne fait. Descartes, pour avoir jeté un regard métaphysique, un regard décidément et profondément concret sur sa propre pensée, eut une intuition de génie.

Mais la pensée n'est pas seule objet de constatation. Elle a certes le privilège unique et caractéristique de cet état suprême de l'être de se constater elle-même immédiatement, et ce n'est pas miracle puisque, par définition, connaissance implique pensée. On conçoit que la pierre ou la plante insensibles ne se connaissent pas elles-mêmes : le propre des états inférieurs de l'être, et c'est précisément en cela que réside leur infériorité, c'est que, dépourvus de conscience, ils s'ignorent nécessairement eux-mêmes. Mais comment par la pensée peuvent-ils être connus ? Comment la conscience en moi peut-elle les appréhender ? Problème inextricable et pour tout dire insoluble hors du point de vue de l'être que nous avons adopté. Si vous commencez par creuser un fossé ou dresser une barrière entre chaque individualité, si vous avez soin d'opposer et de distinguer soi-

gneusement, comme étant deux substances absolument hétérogènes et susceptibles d'être l'une sans l'autre, l'âme et le corps, alors vous aurez si bien disposé à votre fantaisie les données de l'être et du connaître que, pour peu que vous soyez conséquent avec vous-même et vous piquiez de bonne logique, vous aboutirez malgré vous à l'inavouable solipsisme. Il faudra dire : hors de moi, être pensant, et des limites de ma pensée, c'est le néant peut-être, et d'affirmer l'existence d'autres hommes, d'animaux, de plantes ou de pierres serait non moins chimérique et problématique que d'affirmer l'existence des habitants de la lune ou de la planète Mars. Le *cogito* cartésien, doublé du « je » qui le caractérise, est tel qu'on ne peut correctement en sortir, à moins de le rectifier, comme nous avons fait.

Il suffit en effet de rendre au *cogito* sa légitime et nécessaire impersonnalité, pour aussitôt lui donner une extension illimitée. Par delà les frontières individuelles et les distinctions trop poussées, fruits d'une connaissance incomplète, l'être se constate lui-même en la diversité infinie de ses états et de ses degrés. Tout état conscient de l'être trouve en lui-même la connaissance d'états inférieurs, vie, organisme, matière, dont il est le degré supérieur et pour ainsi dire le perfectionnement, et dont sa conscience est proprement la conscience, à proportion de sa richesse et de son étendue. En lui, puisqu'aussi bien c'est un moment de l'être et non pas une entité isolée, tout état conscient de l'être trouve le retentissement plus ou moins net et plus ou moins clairement perçu, à proportion de la richesse et de l'étendue de sa conscience, du reste entier de l'univers. Et par delà les frontières dérisoires du moi et du non-moi, du corps et de l'âme, l'existence de mon corps et celle de la pierre sont tout aussi assurées que celle de ma propre pensée. L'être, ce n'est ni moi, ni vous, ni la plante, ni la pierre, mais c'est tout cela à la fois, et c'est par tout cela que dans un *cogito* qui n'a pas de limites l'être se constate.

61. — L'être est pensée, puisqu'en se constatant la

pensée le pose incontestablement, et, pour la même raison, l'être est tout état de la pensée : amour, effort, plaisir, souffrance, sensations, connaissances de toutes sortes. Si je souffre, si j'aime, si je veux, c'est que l'être est capable de souffrir, d'aimer, de vouloir. Et si je trouve en moi le désir profond de me conserver et de m'améliorer, c'est que sans aucun doute l'être est animé de cette tendance profonde.

Assurément tous les moments de l'être ne sont pas nécessairement identiques, et je m'en aperçois bien. Ce qui est vrai de la partie n'est pas nécessairement vrai du tout. Pourtant tous les êtres que je connais sont pétris du même limon, et je ne puis feindre d'ignorer que ces éléments que l'analyse trouve en la matière brute, elle les retrouve en la plante, en la bête, en l'homme. Tout ce que je sais des individualités diverses que je connais plus ou moins par ma pensée me les montre constituées d'une identique nature, et cette identité n'exclut pas une infinie diversité. Autant de faits absolument incontestables et qu'une analogie facile autant qu'inéluctable me conduit à interpréter immédiatement. Le vase de prix qui sort des mains de l'artiste n'est-il pas pétri de la même argile que celui que le potier livre aux plus grossiers usages ? Les mêmes lettres de l'alphabet expriment la pensée la plus riche tout comme la plus chétive et la plus dérisoire. Et de même l'unité de l'être n'est pas contradictoire avec sa diversité : il suffit, et les faits précisément m'y invitent à tout moment, de considérer l'être comme susceptible d'une infinité de possibilités, capables de passer diversement et plus ou moins profondément à l'acte. Et précisément l'idée d'une perfection plus haute, voire même totale paraît en moi plus ou moins confusément, et de même j'ai l'idée d'états de l'être moins parfaits que le mien, et je connais des individualités de divers types manifestant divers degrés d'actualisation, divers degrés de perfection ou mieux d'imperfection : bêtes, plantes, simples minéraux.

Mais, dira-t-on, pas plus que l'idée du parfait ne suffit à

prouver son existence effective, la connaissance que vous avez d'états moins parfaits que le vôtre ne prouve leur réalité comme moments de l'être autres que moments de la pensée. De fait, l'existence d'un être parfait est douteuse, elle ne se constate pas, et c'est aussi pourquoi nous nous gardons bien de l'affirmer. Mais les degrés de perfection ou d'imperfection relatives se constatent ou plus exactement la pensée les constate. Je me sais perfectible, parce qu'à certains moments il m'est donné d'accroître ma propre valeur, de devenir ce qu'assurément je pouvais être, mais ce qu'auparavant je n'étais pas encore. Au retour d'un long voyage, par exemple, ou plus simplement après la lecture d'un bon livre, de toute évidence j'ai gagné, la richesse de ma conscience s'est accrue. Suis-je au contraire fatigué, déprimé, malade ? mes idées se brouillent et l'infirmité de ma pensée comme de mon corps est la marque d'une infériorité, d'une déchéance que je constate aussi. Aussi bien la valeur de ma vie consciente, qui au cours d'une seule journée connaît bien des degrés et de toute évidence baisse progressivement du matin au soir, ne connaît-elle pas l'éclipse périodique du sommeil nocturne ? Le rêve, s'il se produit, est bien le dernier degré de la conscience, vagues déchets laissés par une activité consciente, naguère encore maîtresse d'elle-même et riche, qui s'est évanouie. Et l'on ne rêve pas tout le temps que l'on dort, du moins n'en a-t-on pas le souvenir. Le sommeil tranquille et sain est pratiquement pour moi, qui ne me connais vraiment qu'à l'état de veille, une rupture, un trou dans ma vie consciente : incontestable déchéance, mais momentanée et prometteuse d'une vigueur corporelle et mentale accrue.

Puis-je en cet état douter de mon existence ? Personnellement je n'en ai pas conscience et je ne puis pour ces moments — qui sont pourtant la moitié pour le moins de mon être — affirmer le « je pense, donc je suis » de Descartes. Car effectivement je ne pense pas. Il est vrai que, si je ne me pense pas, d'autres me pensent, savent que je dors, me

voient dormir. D'autres alors me perçoivent comme ils me connaissent, extérieurement, comme un corps. Même quand je pense, les autres me voient comme un corps, et moi-même, si je me considère extérieurement, je me constate aussi comme un corps. Il pourra m'arriver de tomber en syncope, de rester de longues minutes en un état d'insensibilité totale, de mourir même irrémédiablement, toujours et tant que mon corps ne sera pas redevenu poussière, d'autres pourront me voir et me connaître comme un corps spécial, particulier, irréductible.

Et dès lors il faudra se résoudre à choisir entre les deux hypothèses suivantes : 1^o Je suis un esprit et j'ai l'idée d'avoir un corps ; quand je cesse de penser (sommeil, syncope, mort) je ne suis plus rien en moi, je ne suis plus qu'une idée dans l'esprit d'autres personnes, idée correspondant non pas à mon esprit, par nature impénétrable, mais à l'idée du corps que j'avais. 2^o Je suis un moment de l'être parvenu grâce à son organisation propre à un certain degré de connaissance, mais cet état de perfection relative est intermittent, variable, et finalement périssable, non que mon être soit appelé à disparaître, mais il ne se maintient que difficilement à son plus haut degré, retombe périodiquement et finalement d'une façon définitive en un état sensiblement inférieur.

Il est clair que cette dernière hypothèse est seule admissible. La première en effet se détruit elle-même. Si notre être pouvait un seul instant, chose du reste inconcevable, retomber au néant, on conçoit plus difficilement encore comment il en pourrait sortir. Qui voudrait porter la première affirmation prouverait par son existence même le contraire de ce qu'il propose. La nécessité d'admettre une véritable continuité en notre existence nous conduit à poser avec une égale certitude le fait de notre corps et le fait de notre esprit, et s'il y a un *cogito* de la pensée, *cogito* positif, il en est un autre, négatif par sa forme, mais positif par sa signification profonde, *cogito* du corps, si l'on peut s'expri-

mer ainsi. Descartes avait dit : je pense, donc je suis, je suis un être pensant. Force nous est d'ajouter à cette constatation cette autre non moins évidente : je ne pensais pas tout à l'heure (sommeil ou syncope), donc je n'étais pas un être pensant, ou mieux, j'étais un être non pensant, c'est-à-dire un corps.

Et si, comme il convient, pour éviter toute erreur ou ambiguïté nous supprimons le « je », on reconnaîtra que l'évidence de la constatation de l'aspect purement corporel de l'être vaut bien celle de son état pensant, et nous ne dirons pas : bien que la première se fasse par l'intermédiaire de la seconde, mais, tout au contraire, parce que la première se fait nécessairement par la seconde. Le *cogito* matériel dérive du *cogito* spirituel qui l'exige comme son indispensable complément.

62. — Insistons sur ce point. Le *cogito* cartésien n'était pas seulement et de façon très contestable individualisé. Il n'avait pas seulement le tort d'être le *cogito* du « je ». C'était aussi, et l'on s'étonne que cette remarque pas plus que la précédente n'ait été faite, le *cogito* de l'instant. En fait, le « je pense » cartésien prouve l'existence de la pensée pendant que je pense, ni plus, ni moins, et, pour être complet, il ne suffit pas de dire : donc je suis un être pensant, formule ambiguë, mais il faut préciser : je suis, en cet instant même où je pense, un être pensant, et, pas plus du passé que de l'avenir même les plus immédiats, je ne puis rien pour l'instant affirmer.

Pourtant, la continuité de l'être n'est pas contestable. Si l'être est en cet instant, c'est *ipso facto* la preuve qu'il était l'instant précédent et qu'il sera l'instant suivant, pensant ou non, peu importe. Dès l'instant que l'être se pose, et de quelque façon qu'il se pose, il se pose éternellement, car la création *ex nihilo* pas plus que le retour *ad nihilum* ne se conçoivent : entendez que ces deux hypothèses, ces deux conceptions sont véritablement l'une et l'autre contradictoires ; à aucun moment l'être ne peut sans contradiction cesser d'être et le néant cesser de n'être pas.

Il est contradictoire de penser que le néant peut contenir les germes et les possibilités de l'être, et cette phrase à vrai dire est totalement dépourvue de sens. Il n'est pas possible de penser cet instant — mais peut-on vraiment alors parler d'instant ? — où le néant se muerait en être, où le rien deviendrait quelque chose. Si rien n'est, rien ne peut être. Et pareillement il est contradictoire de penser que l'être porte en son sein les germes et les possibilités du néant, et cette phrase aussi est dépourvue de sens, puisqu'aussi bien germe et possibilité de rien ce n'est rien, tout comme un multiple de zéro vaut zéro. Pour que l'être pût sortir du néant, il faudrait que le néant fût déjà quelque chose, et pour que l'être pût rentrer au néant, il faudrait que l'être fût déjà le non-être. Ainsi, pour peu qu'on y réfléchisse, le *cogito* de la pensée implique la continuité, je ne dis pas nécessairement de la pensée, mais de l'être. On conçoit en effet que l'être change d'aspect, s'élève ou s'abaisse en l'actualisation de ses possibilités, mais ce que l'on ne conçoit pas, c'est que le néant figure parmi les possibilités de l'être, ou l'être parmi les possibilités du néant.

La continuité de la pensée, la durée psychique, du reste, se constate, si l'on veut, par une addition indéfinie du *cogito* à lui-même ou par une espèce de *cogito* continué. Mais point n'est besoin d'opérer cette série de constatations : une seule suffit à expliciter la continuité de l'être à la conscience, sans qu'un seul doute puisse encore subsister. Et j'entends bien que Descartes, posant son *cogito*, pensait moins à la pensée d'un instant qu'à une véritable durée psychique, puisqu'aussi bien tout aussitôt il pose l'existence de l'âme-substance. Mais cette continuité, il eut le tort de l'admettre implicitement, sans en tirer les conséquences métaphysiques nécessaires. Il ne vit pas que les formes inférieures de l'être, matière brute ou matière vivante, dès cet instant, loin de pouvoir être considérées comme illusoires, c'est-à-dire simplement représentatives, sont garanties par l'existence même de la pensée et la nécessité de la

continuité de l'être. Il ne vit pas que la pensée même, qui, en les constatant, se constate, ne peut concevoir sa propre existence en dehors de la leur. Pour n'avoir pas compris que, si penser c'est être, c'est être encore que de ne pas penser, sans le vouloir il ouvrit la porte à cette impasse de la philosophie moderne : l'idéalisme.

63. — Donc il n'est pas possible de creuser un fossé entre le moi et le non-moi et d'une façon générale aucun des aspects du réel, et l'unité profonde de l'être en l'infinie multiplicité de sa continuité est un fait que le *cogito* bien compris garantit directement. Le privilège du *cogito*, ne nous y trompons pas, n'est pas seulement d'être le type de l'évidence absolue : c'est aussi, et c'est en quoi réside sa fécondité, la clef de toute connaissance. Par le moyen de la pensée s'ouvre à nous la perspective infiniment variée des aspects de l'être, et, si différents que ces aspects puissent être de cet aspect privilégié qu'est la pensée, ils sont à ses yeux aussi évidents et aussi assurés qu'elle-même, car il se trouve que sa durée propre exige à la fois leur existence effective et — fait non moins important — l'unité profonde de leur nature et de la sienne.

Supposez la distinction absolue, l'hétérogénéité totale des divers aspects de l'être, et notamment de ceux qu'il est d'usage de nommer âme et corps : le passage de l'un à l'autre serait incompréhensible et la continuité de l'être inexplicable. Quant à la connaissance, elle serait parfaitement inconcevable : l'action réciproque de deux substances aussi hétérogènes que le sont l'âme et le corps par définition est inconcevable, il n'est pas sans intérêt de rappeler ce lieu commun qui a son prix, car l'âme ne connaîtrait pas le corps, ni le sien ni les autres, si décidément entre elle et eux il n'y avait aucune commune mesure.

Or cette connaissance est un fait. Ce qui précède pourrait nous dispenser d'insister sur ce point. Considérons-le cependant avec attention : c'est la même question que nous allons reprendre, mais d'un autre biais.

C'est un fait que mon âme — nous partons, par hypothèse, du point de vue même que nous combattons et nous supposons pour l'instant qu'âme, corps et toutes individualités sont autant d'entités distinctes, de substances hétérogènes — c'est un fait que mon âme connaît mon corps, c'est un fait que mon âme connaît d'autres individualités corporelles ou pensantes. Je sais ou du moins je crois savoir qu'il y a des corps, d'autres hommes, corps et âmes, que moi.

Mais, dira-t-on, ces connaissances que vous avez sont autant de représentations, autant d'états de votre pensée. Or, s'il est vrai que la pensée se pose elle-même en pensant et ne peut dès lors douter d'elle-même, il n'en est pas de même des corps ou de toute autre individualité autre que mon « je » pensant. Ainsi, il n'est pas sûr que vous connaissiez des corps ou d'autres hommes existant hors de votre pensée, et, quand vous les pensez, vous ne faites peut-être que penser votre propre pensée.

Argumentation plus spécieuse que vraie. Il semblerait en effet, et c'est bien là le sens que Descartes entend donner à son *cogito*, que l'âme pût se connaître sans connaître le corps. Or il n'en peut être ainsi, car à aucun moment la pensée ne se connaît comme telle, c'est-à-dire comme impalpable, immatérielle, inétendue, purement intérieure, sinon par une opposition constante avec ce qui n'est pas elle : la matière étendue, extérieure et tangible. Il est clair que l'une ne peut se poser que par opposition à l'autre : du point de vue de la connaissance la matière n'est telle que par opposition à la pensée, et la pensée n'est telle que par opposition à la matière. Et dès lors, pourrait-on dire à Descartes, plus vous exagérez la distinction et l'opposition de l'âme et du corps, et mieux vous montrez l'impossibilité de poser l'une sans l'autre. L'idée claire que vous avez de la pensée prouve assez que vous n'êtes pas sans connaître un état moins relevé de l'être. Pouvez-vous feindre que la matière n'existe pas, au moment même où vous posez l'essentielle immatérialité de la pensée ?

Logiquement Descartes, et précisément parce qu'il avait opposé avec une excessive rigueur âme et corps, ne pouvait poser l'une sans l'autre, puisqu'il ne concevait clairement l'une que par l'autre. Si l'existence de la matière est douteuse, celle de la pensée immatérielle l'est aussi ; et si l'existence de la pensée immatérielle est hors de doute, celle de la matière l'est aussi. Les deux notions antagonistes s'emboîtent si bien l'une dans l'autre que le sort de l'une doit décider du sort de l'autre. Ainsi, ne pouvant concevoir le haut sans le bas, ni le bas sans le haut, je ne puis affirmer l'existence de l'un sans reconnaître *ipso facto* celle de l'autre. Supposez que je me trouve en haut : je ne pourrais le constater qu'autant que j'aurais corrélativement constaté le bas. Que penser d'un dialecticien qui clamerait qu'il est en haut et qu'effectivement il le sait par le fait même qu'il y est, et qui par ailleurs douterait du bas pour la raison qu'il n'y est pas ?

On dira cependant : prenez garde, pour pouvoir se dire en haut, point n'est besoin que le bas existe, il suffit qu'on le conçoive ; pour savoir que l'on pense et ce que c'est que la pensée, point n'est besoin que la matière existe, il suffit qu'on la conçoive, et Descartes n'a jamais douté que nous ayons l'idée des corps.

Qu'est-ce à dire ? Je considère en ce moment un bloc de pierre, et notez bien que les objets les plus ordinaires de ma pensée sont de cette sorte, matériels. Présentement, ma pensée c'est l'idée du bloc de pierre et cet état est immatériel, impalpable, inétendu, absolument intérieur : il n'est pour s'en rendre compte (et c'est par ce moyen que ces caractères me sont connus) que d'opposer cette idée de la pierre subjectivement considérée comme un moment de la pensée à cette même idée de la pierre objectivement considérée comme le signe d'une réalité extérieure. Et, corrélativement, par la pensée que j'en ai, et bien que cette pensée soit elle-même inétendue, immatérielle, intérieure, précisément parce que je puis l'opposer à cette pensée, le bloc de

pierre m'apparaît comme matériel, étendu, extérieur et tangible. Ainsi je trouve en ma pensée la connaissance d'une réalité radicalement différente de cette pensée même. Et c'est ici qu'est la difficulté. Par quel miracle l'objet de la pensée peut-il être pourvu des caractères exactement contraires à ceux qui constituent la pensée même comme telle ? Comment la pensée pourrait-elle concevoir le contraire de ce qu'elle est, si ce contraire n'est pas ? En présence de l'impossibilité d'expliquer en la pensée et par la pensée seule sur soi repliée la présence d'une représentation matérielle, force nous est d'admettre en vertu même du *cogito* l'existence de la réalité corporelle. Descartes s'émerveillait de trouver en son âme l'idée du parfait. Il eût mieux fait de s'inquiéter d'y trouver à tout moment l'idée des corps. L'âme peut avoir l'idée du parfait sans qu'il existe nécessairement, car elle expérimente en elle-même divers degrés de perfection, et sa propre valeur est assez variable pour que, par un facile passage à la limite, elle puisse confusément et de façon du reste purement verbale imaginer et créer de toutes pièces l'idée d'un être spirituel, comme elle est, mais parfait absolument, comme elle n'est pas. Au contraire, elle ne pourrait d'aucune façon imaginer les corps s'ils n'existaient pas : en se niant elle-même, elle obtiendrait non pas la connaissance de la matière, mais l'idée du néant. Ainsi l'idée claire que nous avons de l'esprit et du corps corrélativement implique avec une égale évidence l'existence effective du corps et de l'esprit.

64. — Ajoutons que le « je » du *cogito* cartésien implique en même façon et pour la même raison l'existence d'autres individualités. Une individualité ne se pose qu'en s'opposant, et, dès qu'elle se pose, elle pose *ipso facto* les autres individualités corporelles ou spirituelles auxquelles elle s'est opposée. Et qu'on ne dise pas qu'il suffit que ces autres individualités soient conçues, car précisément on ne peut comprendre qu'une individualité qui, par hypothèse, serait seule en vienne à en imaginer d'autres qui, par hypothèse,

ne seraient pas, d'autant qu'au moment où cette individualité effectuerait cette étrange opération elle n'aurait pas encore, par hypothèse, une conscience précise d'elle-même. Et de la sorte l'idée que nous avons d'autres individualités implique leur existence, en même façon que l'idée que nous avons de notre individualité implique son existence.

65. — Or il advient ceci : si nous donnons, à la façon de Descartes et du sens commun, leur sens fort aux distinctions de l'âme et du corps et des diverses individualités, nous nous mettons dans l'impossibilité d'expliquer la connaissance, que nous venons d'établir comme un fait évident, des corps par l'âme et des autres individualités par mon individualité. Comment une pensée pourrait-elle pénétrer ce qui n'est pas elle absolument : corps ou individualités quelconques extérieures, et par quel miracle ne leur resterait-elle pas éternellement étrangère ? Ce n'est pas seulement la continuité de l'être qui exige son unité : c'est aussi la possibilité même de la connaissance. Nous resterions rivés, je ne dis pas seulement théoriquement, mais effectivement au solipsisme, si l'âme et le corps et toutes individualités, loin d'être entités distinctes, n'étaient autant d'aspects, de moments de l'être éternel, et si tout aspect, tout moment de l'être n'était plus ou moins vivement, et consciemment ou non, sensible au contre-coup venu de l'infinité des autres aspects et des autres moments de ce même univers, hors duquel il n'est place que pour le néant.

66. — En fin de compte, de quelque façon qu'on envisage la question, force nous est d'élargir au sein même de la pensée la portée du *cogito* cartésien.

Ce que nous avons pu appeler — expression maladroite certes, mais commode et du reste provisoire — le *cogito* de la matière rejoint le *cogito* de la pensée proprement dite, et tous deux, ou plus exactement ce dernier bien compris, constituent cet universel *cogito* dont nous avons précédemment parlé. Et c'est bien d'un véritable *cogito* qu'il s'agit, car, pour l'avoir généralisé, nous n'avons pas modifié la

nature du célèbre argument. Le propre du *cogito*, avons-nous dit, c'est que, à vouloir le nier, on ne fait malgré soi que l'affirmer une fois de plus. La négation dès lors est impraticable, et c'est précisément le cas de l'être éternel infiniment multiple en son essentielle unité : rien au monde ne peut le contester, car la pensée ne peut douter d'elle-même, ni, sans douter d'elle-même, douter des autres aspects du réel dont elle a connaissance.

Déjà chez Descartes toute connaissance est, à vrai dire, un élargissement du *cogito*. La connaissance de Dieu notamment. L'argument ontologique peut s'exprimer ainsi : je pense Dieu, donc Dieu existe, et c'est moins un commencement d'exploitation qu'une variante à la troisième personne du *cogito* proprement dit. Tout comme le *cogito*, l'argument ontologique va de la pensée à l'être, mais, tandis que le *cogito* affirme l'être pensant imparfait, l'argument ontologique affirme l'être pensant parfait : inférence bien hasardeuse, en l'espèce, l'être parfait n'étant l'objet d'aucune constatation et n'étant même pas clairement conçu ; divers degrés de l'être se constatent, mais non le degré parfait. Rectifié l'argument ontologique pose simplement l'existence de plusieurs stades et degrés de l'être : je pense, donc l'être est pensée, vie, matière... Je pense et je connais divers degrés de l'être et je passe moi-même par divers degrés de perfection ou d'imperfection, donc l'être est perfectible et susceptible de déchéance, etc. Dès lors l'argument ontologique ne se distingue plus du *cogito*, et tous deux se réduisent en dernière analyse à de pures et simples constatations de fait.

Mais il faut être parvenu au quatrième stade de l'être pour sentir à la fois et la nécessité et la portée métaphysique de ces constatations. Constatation et interprétation des faits alors ne font qu'un, car la constatation c'est le fait brut isolément considéré au troisième stade de l'être, et l'interprétation n'est pas autre chose que ce même fait délibérément rattaché à l'être comme étant son prédicat

nécessaire, ainsi qu'il arrive au quatrième stade. Assurément l'interprétation rationnelle des faits, leur exploitation proprement dite ne s'arrêtent pas là. Car il ne suffit pas de savoir qu'un fait se rattache à l'être. Pour enrichir vraiment la connaissance, il importe de pousser en extension et en précision le fait connu, car il peut nous conduire à la connaissance d'autres faits. Toute connaissance est grosse d'autres connaissances qu'une interprétation bien conduite met au jour et qui, du reste, basées sur de pures constatations, ont à leur tour la valeur et la portée métaphysique de simples constatations. Mais nous n'avons jamais pour notre part, en ce court essai, poussé si loin notre effort. C'est aux savants spécialisés, seuls vraiment compétents, qu'il appartient de mener à ses extrêmes limites cette exploitation systématique. Quant à nous, notre ambition s'est bornée à une interprétation métaphysique élémentaire des faits courants, et nous pouvons affirmer sans paradoxe que nous n'avons guère fait que passer en revue d'un regard incessamment métaphysique les principaux faits qui relèvent d'une expérience vulgaire.

Telle fut du moins notre intention initiale, et nous ne croyons pas nous en être départi.

APPENDICE

NOTE SUR LES RAPPORTS DE CET ESSAI AVEC LE SPINOZISME

La doctrine ébauchée dans ce court essai est riche d'emprunts et de souvenirs beaucoup trop apparents pour qu'il soit utile de les signaler expressément. Toutefois, il y aura avantage — ne fût-ce que pour en mieux préciser la position — à la confronter avec la philosophie à laquelle apparemment elle doit le plus et qui l'écrase et la domine de sa magistrale grandeur.

Qu'on nous permette donc en toute humilité une comparaison.

I. — L'idée d'une nature une, infinie et s'identifiant avec Dieu — *Deus sive natura* — est la thèse maîtresse du spinozisme. *Præter Deum nulla dari neque concipi potest substantia*. Il ne saurait y avoir et l'on ne saurait concevoir d'autre substance que Dieu (*Éthique*, I, 14). Tout ce qui est est en Dieu, et rien ne peut être ni être conçu sans Dieu.

Dieu est cause absolue de toutes choses en lui et non hors de lui, puisque rien n'existe hors de lui. *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*. Dieu est la cause immanente, non transitive, de toutes choses (*Éth.*, I, 18). Toutes choses ont découlé nécessairement et découlent sans cesse avec une égale nécessité de sa nature infinie, de la même façon que de la nature du triangle il résulte de toute éternité que ses trois angles égalent deux droits. Ses attributs sont des essences éternelles et infinies qui ne se distinguent pas de lui : *Deus sive omnia Dei attributa* (*Éth.*, I, 19). Ils sont une infinité et de chacun d'eux dérive avec une absolue nécessité une infinité de choses modifiées, c'est-à-dire exactement tout ce qui peut tomber sous un intellect infini.

La causalité divine n'est donc pas seulement immanente : elle est par sa nécessité même parfaitement intelligible. Nécessité géométrique implique intelligibilité géométrique. Et c'est ainsi que Dieu, comme il est la cause, est aussi la raison de toutes choses : *causa sive ratio*. Il est l'unique et suprême raison de l'ordre unique des modes qui se déploient parallèlement en chaque attribut, car chaque attribut, malgré sa différence d'essence, est identiquement Dieu. D'où entre les diverses modifications de l'être, et notamment entre celles des deux seuls attributs qui nous soient connus, l'étendue et la pensée, un parallélisme rigoureux, une correspondance exacte. *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. L'ordre et la connexion des

idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses (*Éth.*, II, 7).

Unité, nécessité, intelligibilité : tels sont les caractères indissolublement liés, parce que s'impliquant l'un l'autre, de la substance divine éternelle — ou, ce qui revient au même, de la Nature — selon Spinoza.

II. — Tous ces traits se retrouvent en notre essai, mais avec de profondes différences. La terminologie n'est pas la même, et c'est le signe d'appréciables divergences. Le mot être — parfaitement concret, mais indéterminé — remplace les notions plus précises de Dieu ou de substance constamment invoquées par Spinoza. Malgré ses audaces, Spinoza reste très près des théologies et des philosophies traditionnelles. Il leur emprunte le système de notions et de définitions par lequel débute son *Éthique* et sur lequel il s'appuie pour introduire dès l'abord l'unité de la substance. Il prouve cette unité en montrant qu'une substance ne peut être produite (I, 6), car ce ne pourrait être que par une substance ayant des attributs communs, ou par une substance ayant des attributs différents. Or, dans le premier cas, comme les substances ne se distinguent que par leurs attributs, la substance créée se confondrait avec la substance créatrice (I, 5), et dans le second cas l'une ne pourrait être la cause de l'autre, parce qu'il doit y avoir quelque chose de commun entre la cause et l'effet (I, 3). La substance ne peut donc être que par soi, et dès lors il est bien évident qu'il ne peut y avoir au monde qu'un seul être répondant à cette nécessité métaphysique, et c'est Dieu, qui de la sorte est l'unique substance. Or ce Dieu possède tous les caractères de la divinité traditionnelle, à cela près qu'il ne laisse rien en dehors de lui, étant immanent au monde, étant le monde même. Il n'est pas seulement cause de soi, absolu, il est encore infini et il est parfait. Il est la plénitude de l'être, et rien en lui ne reste à l'état virtuel, rien en lui ne demeure inachevé, incomplet. Sa puissance est tout entière actualisée, grâce à l'immuable nécessité par laquelle toute chose possible découle de son essence. Mais ce n'est pas tout. Il faut dire en outre qu'il se connaît lui-même. Dieu, en tant que substance pensante, forme l'idée de Dieu comme une modification de la Pensée, et cette modification infinie et éternelle est une conscience et comme une véritable personnalité divine. On conçoit dès lors que Dieu se connaissant et se connaissant parfait s'aime lui-même d'un amour infini — et, dans la mesure où il le connaît, l'homme aime Dieu d'un amour intellectuel qui s'identifie avec l'amour de Dieu pour l'homme, et qui n'est qu'une parcelle de l'amour infini et éternel dont Dieu

s'aime lui-même nécessairement (V, 35 et 36), exactement comme l'âme humaine, pour autant qu'elle est faite de vérité, c'est-à-dire pour autant qu'elle comporte d'être et de réalité, est une parcelle de l'intelligence éternelle et infinie qui est comme l'âme de Dieu (V, 40, scolie). L'âme humaine est donc éternelle dans la mesure où elle comporte une part de connaissance vraie, et par conséquent de joie véritable et d'amour — part infime chez beaucoup, mais considérable chez le sage qui, possédant la conscience de soi-même et de Dieu et des choses, ne cesse jamais d'être (V, 42, scolie). Rien d'étonnant dès lors à ce que les concepts essentiels des religions, béatitude et salut, apparaissent comme le couronnement même du spinozisme. « Nous connaissons clairement par là en quoi consiste notre salut, c'est-à-dire notre béatitude ou notre liberté : c'est dans un constant et éternel amour envers Dieu, ou dans l'amour de Dieu envers les hommes. Cet amour, ou cette béatitude, est appelé dans les livres sacrés Gloire, non sans raison. » (V, 36, scolie.) Le spinozisme n'est rien autre en fin de compte qu'une doctrine du salut. C'est une éthique, un genre de vie, une façon de concevoir l'éternelle béatitude. Le problème essentiel qu'il prétendit résoudre est le problème du bonheur envisagé du point de vue de l'éternité où, bien comprise, cette vie réside. Et tout se passe comme si Spinoza avait voulu sauver dans son système tout ce que les religions promettent, et que le panthéisme risquait de lui faire perdre.

Or tout cela que Spinoza emprunte aux théologies, et à quoi son génie parvient à donner un sens dans sa doctrine, n'a plus aucune signification dans la nôtre. L'éternité de l'être n'y implique aucunement la pérennité des âmes, fussent-elles remplies de pensées vraies. Il n'y a pas de lieu des vérités éternelles où les âmes dans leur vérité vivraient éternellement comme parcelles nécessaires d'un intellect infini. Il n'y a pas d'intellect infini ou, s'il y en a, les âmes n'en sont point des parcelles, et, bien qu'inséparables du grand tout, elles n'en sont pas moins distinctes les unes des autres, à peu près comme en une chaîne de montagnes un sommet, sans cesser d'être partie intégrante de la chaîne, n'en est pas moins distinct d'un autre sommet — et les divers sommets ne sont aucunement parties intégrantes du point culminant. Autrement dit, c'est le rapport de la partie au tout qui de la doctrine de Spinoza à la nôtre diffère profondément, et cela parce que Spinoza envisage dès l'abord le tout en sa perfection réalisée — tandis qu'en ce qui nous concerne c'est tout au contraire sous sa forme la plus basse où elle est matière, c'est-à-dire riche surtout de virtualités, que la réalité nous apparaît d'abord en sa

masse infinie, et c'est par la base, et non pas comme chez Spinoza par le sommet, que tout élément est partie intégrante du tout.

Le parfait existe pour Spinoza, c'est la réalité même, c'est le tout, qui véritablement est Dieu au sens fort et complet du mot. L'imparfait par contre n'existe pas : tout étant partie du supérieur, c'est-à-dire de Dieu, la partie n'est inférieure à Dieu que parce qu'elle n'en est qu'une partie. Elle n'est imparfaite qu'autant qu'elle se considère elle-même, par une illusion due à son ignorance, comme un tout autonome et séparé. Qu'elle prenne conscience de sa place nécessaire en Dieu, et le sentiment de ses limites s'évanouira comme un mauvais rêve au sein de l'éternelle perfection.

Tout au contraire, pour nous, c'est l'imparfait qui existe d'abord incontestablement comme base, source, origine de toute réalité. Il se constate, et divers degrés de perfection ou d'imperfection se constatent, mais le parfait absolu ne se constate pas. Rien donc n'autorise à affirmer qu'il existe au monde — car c'est en cela que consisterait la perfection — une pensée pourvue de la connaissance intégrale de l'univers. Les démonstrations les plus géométriques d'apparence ne sauraient nous convaincre en un cas où, s'agissant d'un fait, la constatation seule peut avoir quelque prix. Encore s'agit-il du fait suprême, qui n'est pas seulement de toute chose le principe, mais qui est lui-même toute chose. Un raisonnement prouve une conséquence en partant d'un principe — mais comment le Dieu parfait, le Dieu-tout de Spinoza pourrait-il être considéré logiquement comme une conséquence de quoi que ce soit, puisque rien n'existe hors de lui ? Il est vrai que par un paradoxe, qui n'est pas sans quelque téméraire élégance, c'est précisément là-dessus que se fonde Spinoza. Une chose existe nécessairement, dit-il, quand il n'y a aucune cause qui l'empêche d'exister ; or on ne voit pas quelle cause pourrait s'opposer à l'existence de l'être absolument infini hors duquel il n'est rien. « Concevez s'il est possible que Dieu n'existe pas. Son essence n'enveloppe donc pas l'existence. Mais cela est absurde. Donc Dieu existe nécessairement. » (I, 11.) Par définition même, Dieu ne dépend d'aucune cause étrangère dont il pourrait tenir ou ne pas tenir sa perfection et sa réalité : il est absolu et infini, il est en soi et par soi, et c'est pourquoi son existence se confond avec son essence même, ce qui signifie que sa nature ne peut être conçue autrement qu'existante. Mais comment voir en tout ceci autre chose qu'un habile tour de logique verbale par lequel s'effectue sans heurt apparent le scandaleux passage de l'existence conçue à l'existence effective ? Si cet argument prouve

une chose, ce ne peut être que l'existence de l'être purement et simplement — perfection non comprise — et cela uniquement parce que pour raisonner de la sorte il faut être, et donc l'être existe véritablement, puisqu'il se constate lui-même. Mais il ne se constate pas parfait, et c'est la raison pour laquelle nous avons laissé ouverte la question de savoir si quelque part au monde existe un être en qui s'actualise une connaissance intégrale de l'univers.

Cette absolue perfection n'étant pas, à notre connaissance, une réalité, nous l'avons envisagée seulement comme une virtualité également répandue, mais bien inégalement actualisée dans le monde. C'est une possibilité de tous les éléments de l'être, même de ceux qui se trouvent au niveau le plus bas. Mais cette possibilité ne passe à l'acte et bien imparfaitement qu'en quelques-uns de ces éléments. L'âme n'est donc autre chose, selon nous, que l'actualisation partielle des virtualités de la matière, et l'esprit n'est pas, comme dans le spinozisme, une sorte de doublure en un autre langage de la matière. Il est la matière même s'élevant partiellement à la conscience de soi, et, de ce fait, parvenant sans cesser d'être matière à un niveau supérieur. L'esprit n'est pas une réalité, ou un aspect de la réalité, il est la réalité prenant conscience d'elle-même. Aucun parallélisme donc — car la matière est loin de supposer toujours actualisée une pensée correspondante — mais une hiérarchie. Chez Spinoza, la pensée comme l'étendue expriment également Dieu, et l'idée du corps ne vaut ni plus ni moins que le corps. Tout au contraire dans notre conception la pensée est présentée comme le degré suprême de l'être, qui plus ou moins se réalise en certains de ses éléments, et pour un temps plus ou moins long. Car, de même que l'être en telle partie s'élève jusqu'à une conscience plus ou moins haute de soi, actualisant certaines de ses possibilités, de même il arrive que les actualisations acquises se perdent et se résorbent en simples virtualités. Régression, progression sont à cet égard comme le rythme même de l'être en son effort ascendant. « La nature agit par progrès, *itus et reditus*. Elle passe et revient, puis va plus loin, puis deux fois moins, puis plus que jamais (1)... » Nous voilà donc loin de la solide construction spinoziste, et notre conception ne fait-elle pas, comparée à celle du philosophe hollandais, figure d'anarchie multiple et désordonnée, au regard d'une monarchie solide et parfaitement centralisée dans les mains d'un despote invariable, d'où tout dérive et auquel tout se ramène ?

(1) Pascal, *Pensées*, petite édition Brunschvicg, p. 492, art. 355.

Aussi bien l'unité de l'être telle que nous l'entendons n'est-elle pas le produit d'une analyse des idées de substance, d'attribut et de cause — mais, plus simplement, et surtout plus concrètement, d'un effort pour assurer la continuité nécessaire de l'être en ses manifestations les plus opposées d'apparence, et pour jeter quelque lumière sur l'obscur problème de la connaissance. Unité ne signifie pas pour nous : une seule substance, susceptible au besoin de s'apparaître à elle-même comme une personne. Unité signifie seulement à nos yeux communauté de nature entre les divers éléments de l'être, et, pour eux, par voie d'organisation ou de désorganisation, de progression ou de régression, possibilité de sortir les uns des autres, possibilité pour la matière sans cesser d'être matière de parvenir à la pensée, pour la pensée de s'évanouir et de se perdre en la matière, qui seule éternellement persiste, n'étant pas dans ses possibilités de descendre plus bas. Unité signifie encore pour nous interdépendance en l'univers de tous les éléments qui le composent, quel que soit leur degré de perfection ou d'imperfection relatives, retentissement intégral du tout sur la partie et de la partie sur le tout, et par conséquent déterminisme, et par conséquent aussi impossibilité de donner aux individualités humaines ou autres un sens absolu, et nécessité de les concevoir dans le tout dont elles sont inséparables et sans lequel elles ne seraient pas. Mais unité ne signifie pas dérivation nécessaire de toutes les modifications à partir d'une racine unique qui serait Dieu, et en laquelle résideraient à la fois l'origine et la raison de toute chose.

Aussi ne peut-il être question, en ce qui nous concerne, ni de salut ni de béatitude. Certes, celui qui sait — parvenu à ce que nous avons appelé le quatrième stade — vit mieux que tout autre, et, connaissant le sens exact de son existence, contemplant ce qu'il lui est donné de connaître, il peut y puiser, pour le temps qu'il peut se maintenir à ce niveau, ce contentement profond, cette hauteur d'âme et de vue que seul peut conférer le contact avec l'éternel. Il vit vraiment d'une vie supérieure et divine, car il a bien le sentiment d'être en l'éternité dont il est pour ainsi dire la conscience éphémère. Mais il reste aussi loin de la béatitude spinoziste qu'il est éloigné de l'intégrale perfection divine qui serait connaissance absolue. Et s'il aime l'univers, dans la mesure où il en pressent les infinies possibilités au travers des actualisations passagères qu'il entrevoit, il ne se sent pas aimé de lui qui n'est pas une personne, et cela même à vrai dire n'a pour lui pas de sens. Tandis que Spinoza met l'accent sur le problème du salut et ne voit dans la connaissance que le moyen d'y parve-

nir — dans notre conception, ce problème suggéré par les théologies et les religions étant écarté, la connaissance vaut par elle-même, elle est, parce qu'elle est connaissance, le bien le plus précieux, et parce qu'il est toujours plus avantageux de savoir que d'ignorer, quand bien même le savoir nous ôterait de puérides illusions. Tel qui, resté au troisième stade, croit par telle pratique religieuse gagner un bonheur éternel, est vraisemblablement plus heureux dans son ignorance que tel autre, parvenu à la connaissance, qui se sait périssable en ce qu'il a de meilleur. Ce dernier pourtant ne l'enviera pas. Et nous sommes si loin d'identifier en l'homme connaissance et bonheur que nous avons reconnu dans la souffrance un moyen parmi tant d'autres de nous sensibiliser métaphysiquement, et de nous élever jusqu'au quatrième stade.

III. — Il n'est pas jusqu'à la nécessité qui ne doive s'entendre différemment chez Spinoza et dans notre conception. Chez Spinoza la nécessité est en quelque sorte à sens unique, exactement comme en une série déductive, en géométrie, où la nécessité s'entend des conséquences par rapport aux principes qui les gouvernent — mais la réciproque n'est point vraie, les principes n'étant aucunement nécessités par les conséquences. En d'autres termes, chez Spinoza il y a dérivation nécessaire à partir de la racine initiale qu'est la substance divine. Ainsi la nature naturée dérive nécessairement de la nature naturante qui ne lui doit rien — et, ici encore, n'y a-t-il pas comme un souvenir honteux de la création par le Dieu transcendant des théologies traditionnelles ? Dans notre conception tout au contraire, et conformément aux enseignements des sciences de la nature, il y a non pas dérivation, mais interdépendance, et la causalité (si l'on peut employer encore ce mot, car il n'est plus question de productivité, mais seulement de rapport) est à sens infiniment multiple, en sorte que le moindre élément subit certes, mais agit et réagit, et non pas au sens spinoziste où l'action du mode n'est qu'une partie de l'action de Dieu même, mais au sens propre du mot, le déterminisme bien compris ne niant pas, mais exigeant tout au contraire l'influence dans l'effet total de chaque élément, si infime fût-il, selon sa nature.

Et dès lors on conçoit que de part et d'autre le degré d'intelligibilité ne soit pas le même. L'intelligibilité est absolue chez Spinoza — puisque tout y dérive de Dieu comme en géométrie les théorèmes découlent des principes : tout ce qui peut intelligiblement provenir de Dieu existe, réalité et intelligibilité ne font qu'un. Tout est lumineux chez Spinoza, parce que tout vient de la lumière. Tout au contraire en notre conception la connaissance,

lorsqu'elle paraît, sort de la nuit. En principe nous avons admis que l'univers est perméable à l'intelligence, étant rationnel en son fond même le plus obscur : mais en fait son intelligibilité ne saurait être intégrale — à supposer la chose possible — que l'homme ne soit parvenu à l'appréhension totale de l'être, dont il est loin. Les quelques bribes de connaissance qu'il possède, même correctement rattachées à l'être, restent incomplètes et ne satisfont que très imparfaitement l'esprit qui les sent comme reposer sur un fond d'inconnu formidable confusément entrevu. Au surplus le système de Spinoza comporte un principe de toute chose. Or dès l'instant que l'on se donne un principe supposé par lui-même intelligible, tout ce qui en dérive devient parfaitement clair, car il peut en rendre raison. Dans notre conception il n'est pas de principe ayant en soi sa raison. Tout tient à tout et l'interdépendance est totale. On ne saurait donc espérer, même au terme de la connaissance, à supposer ce terme atteint, une intelligibilité parfaite. Et c'est pourquoi nous avons pu dire et répéter qu'il ne saurait être question de comprendre, mais de connaître — le terme de la connaissance étant de constater, non d'expliquer. Telle que nous l'avons décrite, l'attitude métaphysique est pure contemplation, non pas compréhension.

De là résultent d'autres différences. La vérité chez Spinoza est un système clos. De conséquences en conséquences, elle se déroule avec une nécessité géométrique, sans que la pensée ait besoin de sortir d'elle-même. Car, en vertu du parallélisme, elle n'est pas seulement vérité, elle est réalité dans la mesure où elle est vérité, c'est-à-dire claire, distincte, et pour tout dire intelligible. Point d'accord donc à rechercher avec un réel externe, et les sensations sont, à la façon cartésienne, méprisées, rejetées comme idées confuses — tout comme les « universaux » qui ne sont que des images appauvries. Tout au contraire, dans notre conception la connaissance ne saurait surgir que du contact de notre individualité avec l'univers qui l'entoure, et c'est précisément sur les sensations qui résultent de ce contact que la connaissance se fonde. Ce n'est pas en s'approfondissant lui-même par un effort tout interne que l'esprit s'élève à la vérité — mais en se livrant le plus possible à l'action du monde, en cherchant dans les sensations, voire même dans les sentiments qui naissent en lui de cette action, la révélation de l'univers qui l'entoure et le presse de toute part. La raison n'intervient que pour mettre en œuvre ces intuitions premières, pour les interpréter, pour en tirer si possible d'autres connaissances, et dans cet effort l'élaboration d'idées abstraites et générales apparaît comme un instrument

indispensable, tout comme la construction de rapports — les uns et les autres étant, bien entendu, soumis à la vérification expérimentale, c'est-à-dire au contrôle même des sensations. Et j'entends bien que le savoir ainsi élaboré, débarrassé de ses laborieuses prémisses, prend en fin de compte, en devenant familier à l'esprit, l'aspect de simples et pures connaissances, et pour tout dire d'intuitions. Mais il y a loin de ce résidu d'élaboration rationnelle à l'intuition purement intellectuelle, qui selon Spinoza constitue la connaissance suprême qu'il appelle connaissance du troisième genre — comme il y a loin de la pure déduction rationnelle qui constitue sa connaissance du deuxième genre à l'élaboration rationnelle des sensations telle que nous l'entendons. Mais n'y a-t-il pas malgré tout une analogie réelle entre ces deux genres de connaissance dénommés par Spinoza du deuxième et du troisième genre d'une part, et ce que nous avons appelé nous-même le quatrième stade de l'être et le troisième degré de la connaissance et de la conscience ? Rappelons que Spinoza distingue dans l'*Éthique* trois genres de connaissance. La connaissance du premier genre, connaissance par ouï-dire, mais aussi par expérience vague, comprend les choses singulières que les sens représentent d'une façon confuse et désordonnée, et les idées générales qui naissent de ces sensations au hasard et sans méthode. Détachées de l'ensemble, privées de toute connexion rationnelle avec la réalité, les connaissances ainsi obtenues se succèdent selon les rapports fortuits qu'a l'âme avec les objets extérieurs, au lieu de se lier selon les rapports réels et nécessaires qui l'unissent au tout dont elle fait partie. D'où résulte que l'homme, s'isolant du reste de l'univers, en vient à s'imaginer comme un être indépendant. Notre deuxième degré de la conscience n'est pas sans analogie avec ce premier genre de connaissance. Les causes invoquées ne sont pas les mêmes, car dans notre conception les sens ni les idées générales ne sont mis en cause, mais une simple erreur d'interprétation, d'attitude mentale en quelque sorte, imputable aux mille distractions qui, captant et bornant l'attention de l'individu, l'empêchent de s'élever par delà ses frontières au point de vue de l'être. Le résultat n'en est pas moins identique : l'individu, méconnaissant le lien qui le relie au tout, se prend lui-même pour un tout. Quant à la connaissance du deuxième genre, elle n'est autre chose pour Spinoza que le raisonnement, par lequel l'esprit s'efforce en remontant des effets aux causes d'atteindre les idées simples ou propriétés qui sont communes au tout et à la partie, et desquelles se peuvent déduire correctement les choses singulières dans leur rapport avec l'ordre universel. Enfin par la

connaissance du troisième genre — qui est pure intuition intellectuelle — l'individu s'élève jusqu'à Dieu, pour saisir le rapport intime et direct de sa propre essence individuelle avec l'essence même des attributs divins. Dans ces deux ordres de connaissance il s'agit donc pour l'individu de dépasser ses frontières et de se concevoir dans son rapport avec l'ordre universel ou mieux encore avec l'essence même de Dieu, et cela n'est pas sans analogie avec ce que nous avons appelé le troisième degré de la connaissance et que nous avons caractérisé par ce fait que l'individu prend conscience d'être partie d'un tout qu'il sent ou pressent confusément. Mais, encore une fois, non seulement le résultat diffère quelque peu, car il n'est plus ici question de prendre consciemment sa place au sein d'un Dieu parfait, puisque la source, le lieu commun de toute chose est chez nous l'imparfait par excellence, c'est-à-dire la matière. Mais surtout la méthode diffère, car nous utilisons pour parvenir à nos fins tout ce que condamne l'intellectualisme forcené de Spinoza, et non seulement sensations et concepts, mais aussi sentiments, voire même passions. Chez nous la connaissance droite vient précisément de ces rapports fortuits, de cette passivité qui chez Spinoza constituent la connaissance inadéquate du premier genre, et c'est non seulement des sensations et des concepts issus des sensations, mais des états passionnels ou émotionnels les plus vifs et les plus pénétrants, c'est de l'ambition, de l'amour triomphants ou vaincus, de la souffrance même que nous espérons l'éclair qui doit ouvrir à la conscience de l'être l'âme jusqu'alors fermée à la lumière. Lorsque la révélation se fait, c'est sous la forme d'une émotion spéciale que nous avons nommée métaphysique. Aussi bien nous est-il apparu — et c'est une des affirmations capitales de cet essai — que toute attitude humaine, toute tendance exprime à sa façon l'essentiel effort de l'être pour se mieux saisir et connaître. Toutes convergent vers cette fondamentale tendance métaphysique, toutes pour la conscience mieux avertie se réduisent à cet effort, et c'est par elles que l'esprit s'élève à la connaissance même de l'être. La sensibilité humaine est tout entière une sensibilité métaphysique, et tout autant que la sensation ou la raison, plus et mieux peut-être, le sentiment bien compris est connaissance. La raison est un pouvoir de construction par lequel, à partir des données sensibles, notre connaissance s'accroît en volume et en précision; mais le sens vrai de cette connaissance est, pour une part tout au moins, affaire de sentiment. L'être se sent, et c'est ainsi qu'il prend vis-à-vis de lui-même et de ses connaissances la seule attitude vraie, qui est métaphysique. Il s'agit bien là d'une intui-

tion, mais sentimentale, bien plus que rationnelle. Dieu sensible au cœur, pourrions-nous dire, en reprenant à notre compte le mot célèbre de Pascal, étant bien entendu que Dieu signifie simplement pour nous être, au sens à la fois infiniment général et concret que nous avons donné à ce terme. La raison n'intervient véritablement qu'après, pour apporter une sorte de consécration ou de justification intellectuelle au sentiment, ainsi que nous avons tenté de faire dans la dernière partie de notre étude en élargissant le *cogito* cartésien. Justification philosophiquement nécessaire, je ne dis pas pour convaincre autrui, car dans ce but mieux vaut le mettre en état de sentir lui-même, mais pour se rassurer soi-même sur la valeur et la légitimité de son sentiment — justification nécessaire, mais postérieure au sentiment, et suscitée, sollicitée même par lui en quelque sorte incontestablement.

IV. — Il reste que pour nous comme pour Spinoza la valeur d'un élément de l'être est indissolublement liée au niveau, au degré même de sa connaissance. Tout degré du connaître, avons-nous dit, est un degré de l'être, et les quatre stades que nous avons cru pouvoir distinguer se définissent uniquement en termes de connaissance. Encore avons-nous ajouté qu'à cet égard chaque stade ajoute au stade inférieur sans rien lui ôter. A chaque niveau il y a quelque chose de plus, mais tout ce qu'il y avait de positif au niveau inférieur est conservé, et c'est un seul et même être qui s'élève et se dépasse lui-même en se réalisant davantage dans ses virtualités, c'est-à-dire en s'appréhendant lui-même de mieux en mieux. En va-t-il de même chez Spinoza ? Il semble bien. En vertu de la nécessité géométrique qui est sa loi, l'être infiniment infini se manifeste par une infinité de modes finis. Dans l'ordre de la pensée ces modes sont des âmes, et ces âmes, tout d'abord, ignorant qu'elles sont des parties, se conçoivent elles-mêmes comme des entités absolues, des individualités isolées, contingentes et finies. Telle est la façon d'être qui correspond à la connaissance du premier genre. A un degré supérieur, l'âme connaît qu'elle n'est qu'une partie au milieu d'autres parties. Toutes ces parties ont quelque chose de commun, et toutes au même titre se rattachent à la nature universelle qui les commande. Ainsi l'individu se résorbe en l'universelle nécessité et prend consciemment sa place dans l'ensemble, il n'est plus une entité, mais un élément au milieu d'une infinité d'autres, et c'est une deuxième façon à la fois d'être et de connaître. Il arrive enfin que l'homme remonte à la source même de l'être qui est Dieu ; c'est la connaissance — parfaitement adéquate — du troisième genre, et c'est aussi la façon suprême d'être, puisqu'elle est identification

avec Dieu même. A ce niveau l'individu connaît par intuition comment il découle en ce qu'il a de singulier de la nature même de Dieu. Il se connaît comme une expression de l'essence même de Dieu : son âme est une partie de l'intelligence infinie de Dieu, son corps est une partie de l'étendue infinie de Dieu. Il est lui-même une partie de Dieu. Le même être ou plus exactement le même élément de l'être, tout d'abord voué aux affections particulières et contingentes d'une modalité finie et isolée, s'élève ainsi à la vie éternelle, sans rien perdre de tout ce qu'il pouvait contenir primitivement de positif, mais en y ajoutant progressivement jusqu'à parvenir au niveau de la réalité totale, par la connaissance même du lien qui l'unit indissolublement à elle. C'est donc bien à cet égard le point de vue même de Spinoza que nous avons adopté, à cela près que matière et pensée sont pour Spinoza deux séries parallèles, tandis que pour nous la matière est le premier et le plus bas degré de l'être, et son progrès consiste précisément dans la connaissance de plus en plus exacte et complète qu'elle prend d'elle-même. Autrement dit les degrés de l'être et du connaître doivent s'entendre chez Spinoza en termes de pure pensée — la pensée étant chez lui un système clos exprimant, au même titre du reste que l'étendue, Dieu intégralement. Pour nous, tout au contraire, les degrés de l'être impliquent à leur niveau le plus bas la matière brute, dont l'infériorité réside précisément en ce que la connaissance y est nulle — et les degrés supérieurs se définissent, au sein de la matière, par la valeur et l'étendue de la connaissance qui progressivement y prend naissance et s'y développe. Il est donc beaucoup plus vrai encore, s'il est possible, dans notre conception que dans celle de Spinoza, de dire que les degrés de l'être s'identifient avec les degrés mêmes du connaître. Ajoutons à cela que chez Spinoza le tout, c'est-à-dire Dieu, qui est parfait de toute éternité, et se connaît de toute éternité parfaitement par un mode infini de sa pensée, ne gagne rien au progrès de la connaissance en l'homme. L'homme seul y gagne de connaître effectivement ce qu'il est, et par là de participer consciemment à la vie divine. Tout au contraire, dans notre conception, l'homme, en s'élevant à la connaissance du quatrième stade, non seulement s'élève lui-même, mais encore, et par le fait même qu'il s'élève, apporte à l'être dont il est partie intégrante une modification sensible. En lui l'être se trouve accru dans l'actualisation de ses possibilités, et par lui, dans une certaine mesure, le monde qui plus ou moins s'ignorait lui-même parvient à se connaître ou à se mieux connaître. Bref, si peu que ce soit, non seulement la partie, mais par la partie le tout y gagne

en perfection. Aussi bien apparaît-il que l'espoir d'une connaissance sans cesse accrue de l'être par lui-même ne saurait s'actualiser qu'en certaines de ses parties. Et, si la perfection de la connaissance se trouvait un jour en l'être réalisée (car, répétons-le, rien ne nous autorise à penser qu'elle le soit déjà quelque part), ce ne pourrait être, semble-t-il, en telle ou telle de ses parties spécialement privilégiée, qu'une réussite due à un concours particulièrement heureux de circonstances favorables et d'efforts féconds — réussite qui, du reste, pourrait bien n'être qu'éphémère. C'est dire que le progrès de la connaissance et de l'être en l'homme a, dans notre conception, relativement au tout une importance métaphysique considérable, qu'elle n'a pas et ne saurait avoir dans la conception de Spinoza, où elle n'a de sens que pour la partie. Mais voici qui peut-être est plus grave encore. La valeur des âmes, leur degré d'être et de connaître, leur progrès ne dépendent aucunement chez Spinoza de leur propre effort. Sans doute, il admet en l'âme humaine comme en tout aspect de l'être une essentielle tendance à persévérer dans l'être. Comment l'être en effet pourrait-il cesser d'être ou de vouloir être ? L'être se veut lui-même en Dieu, comme il s'aime en Dieu infiniment. Il se veut aussi dans l'âme humaine, il s'aime en elle pour autant qu'elle possède elle-même d'être effectivement. C'est dire que ce désir s'identifie en l'homme avec l'essence même de l'âme en tant qu'elle est posée dans l'existence. Au niveau le plus bas, qui correspond à la connaissance du premier genre, il obéit passivement à la suggestion des sens et de l'imagination. Mais que l'âme parvienne à la connaissance du deuxième ou du troisième genre, et le désir se porte activement vers la connaissance vraie et finalement vers Dieu même, qui en est le véritable objet comme il en est la véritable cause. L'activité de l'âme à ce niveau, c'est l'activité de Dieu même, ou plus exactement une partie de cette activité — comme l'âme elle-même est une partie de l'intellect infini de Dieu. Elle agit selon ce qu'elle est éternellement en vertu de la nécessité divine dont elle procède, dont elle est un élément. Le progrès de l'âme vers la béatitude n'est donc en aucune façon le résultat d'un effort spontané de sa part, c'est la conséquence de ce qu'elle est de toute éternité en Dieu et par Dieu. Comme un cube diffère d'une sphère, ainsi telle âme diffère d'une autre, telle restant par nécessité rivée au premier degré de la connaissance, telle autre étant prédestinée à la béatitude éternelle, pour autant que l'une et l'autre comporte effectivement de réalité, en vertu de la nécessité même dont elle dérive de Dieu. Ces considérations — où l'on a pu voir « une sorte d'équivalent

rationnel de la doctrine de la Grâce en ce qu'elle peut avoir de plus opposé à l'efficacité et même à la possibilité d'initiatives individuelles dans la vie présente (1) » — sont bien éloignées de notre conception, et cela parce que l'effort inhérent à l'être et constitutif de l'être n'est pas chez nous comme il est chez Spinoza l'expression de la perfection éternellement réalisée. La tendance spinoziste à persévérer dans l'être, jointe à la nécessité géométrique qui en est inséparable, ne peut être que conservatrice. Persévérer n'est pas améliorer. Quelle amélioration concevoir en un système où tout ce qui peut être est nécessairement, où tout élément si infime fût-il est partie d'un Dieu parfait ? Que l'élément se connaisse lui-même comme partie de Dieu ? Mais cette connaissance même, lorsqu'elle se produit, ne peut être qu'un effet nécessaire du déroulement de la substance divine en l'infinité de ses modifications — car le connaître ne se distingue pas de l'être : vérité et réalité se confondent. Une modification ne peut devoir à elle-même ce qu'elle sait, pas plus qu'elle ne doit à elle-même ce qu'elle est. Tout change en notre conception, et précisément parce que la perfection reste à réaliser : l'effort de l'être n'est plus uniquement porté à maintenir et à conserver, il tend vers un état meilleur, vers une actualisation de plus en plus complète de ses virtualités, c'est-à-dire vers une connaissance de plus en plus exacte et complète. L'être tend vers la connaissance absolue. Y fût-il parvenu en tel de ses éléments, qu'il resterait encore à y parvenir ailleurs. En ce sens l'être tend vers Dieu, un Dieu qu'il s'agit de faire, de créer en soi, par soi, plus ou moins partiellement, selon que plus ou moins l'on aura pu connaître, s'appréhender soi-même et par soi le monde. Disons, pour caractériser cette opposition, que si tout vient de Dieu fatalement chez Spinoza, tout va vers lui spontanément dans notre conception. Un mouvement descendant d'un côté, ascendant de l'autre. Lorsqu'en telles de ses parties l'être a pu parvenir aux hauteurs de la pensée, on conçoit que la conscience qu'il prend de ses efforts ne soit pas sans effet sur l'évolution même et les progrès de la connaissance en lui, par lui. En vertu même du déterminisme qui le gouverne au sein de l'univers dont il est inséparable, il nous est donc possible et nécessaire de reconnaître en l'homme, et dans les efforts mêmes de sa pensée consciente, une efficacité véritable dans le déroulement de ses progrès. Il en est véritablement l'auteur, l'artisan volontaire et têt, et cela aussi — n'est-il

(1) Delbos, *Le Spinozisme*, p. 170 (Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1916).

pas vrai ? — se constate, et ainsi, pour peu qu'on les examine, les analogies les plus apparentes font place à de profondes divergences. Spinoza considère toutes les tendances humaines comme autant d'expressions de l'être à persévérer dans son être. Or n'avons-nous pas nous-même consacré de longues analyses à déceler, sous les attitudes les plus diverses et sous les tendances les plus opposées, cette invariable tendance que nous avons nommée métaphysique ? A vrai dire chez Spinoza comme chez nous le monisme des tendances est lié à la conception même de l'unité de l'être. L'être de l'homme étant chez Spinoza une parcelle de l'être divin, et chez nous une parcelle de matière parvenue à un certain niveau de connaissance — disons : une parcelle de l'être parfait chez Spinoza, imparfait chez nous, il est bien évident que de part et d'autre toute tendance ne peut à la fois que dériver de cet être et se rapporter à lui. Elle doit y puiser à la fois sa source, son origine, et son objet — puisqu'aussi bien hors de l'être il n'est rien — rien par conséquent que l'on puisse hors de lui désirer. Ainsi s'avère l'incontestable parenté de notre conception avec celle de Spinoza. Mais la parenté la plus incontestable ne fait souvent qu'accuser les divergences les plus fondamentales. Certes de part et d'autre, l'être tend vers l'être, il n'en peut être autrement. Mais si nous voulons préciser la formule, d'un côté nous obtenons : Dieu tend vers Dieu nécessairement de toute éternité dans son invariable perfection — et de l'autre : l'imparfait aspire au parfait, la matière insensible tend vers la clarté de la conscience, et, parvenue à ce niveau, il apparaît — nous pouvons le constater en nous — que ses démarches les plus opposées, ses aspirations les plus diverses et les plus contradictoires d'apparence ne visent à rien d'autre qu'à s'appréhender de mieux en mieux soi-même, et n'ont de sens et de valeur que de ce point de vue que nous avons nommé métaphysique. Il y a quelque chose de statique dans le système de Spinoza, de dynamique dans le nôtre. Le premier tient en ces mots : béatitude, jouissance de la perfection réalisée, repos dans l'éternité. Mais pour caractériser le nôtre, il faut dire : effort et volonté constructive, raison créatrice, bataille et conquête, car, de se reposer dans la contemplation, l'homme en est loin, étant bien éloigné de la perfection qu'il vise à réaliser. Autrement dit, Spinoza commence par où nous espérons bien qu'en tel de ses éléments tout au moins l'être un jour pourrait finir.

Et c'est assez marquer, je pense, l'irréductible opposition qui, malgré toutes les analogies de surface, différencie notre conception de la conduite humaine et de la moralité de celle de Spinoza. Les

ressemblances sont telles que l'identité paraît tout d'abord complète. Chez Spinoza la moralité ne fait qu'un avec l'être, et la morale ne se distingue pas de la métaphysique. Il en est exactement de même dans notre conception. Et s'il est vrai que les deux doctrines impliquent une exacte équivalence entre les degrés de l'être et ceux du connaître, il faut dire aussi qu'elles identifient l'une et l'autre les degrés de l'être et du connaître avec ceux de la moralité proprement dite. Du point de vue de Dieu ou de l'absolu Spinoza considère comme dépourvues de sens les notions de bien et de mal. Tout ce qui est dérive nécessairement de Dieu et se trouve par là même justifié, n'étant pas concevable que ce qui est fût autrement. Pour nous le parfait n'est qu'une possibilité, mais, supposons-la réalisée, et le problème moral disparaît par le fait même qu'il est résolu ; les notions de bien et de mal perdant tout intérêt — puisqu'il n'y a plus de mal — s'évanouissent pour ne plus laisser place qu'à l'être parfaitement actualisé en toutes ses possibilités. Qu'est-ce en effet que le bien ou le mal ? Au point de vue où nous nous sommes placé, ces mots n'ont de sens que relativement à la tendance par laquelle tout être s'efforce de parvenir à une appréhension de plus en plus complète de lui-même. Tout ce qui de près ou de loin favorise cet effort est bon, tout ce qui l'entrave est mauvais. Or chez Spinoza c'est la même conception que nous trouvons vis-à-vis de la tendance de l'être à persévérer dans l'être. Car, si du point de vue de l'absolu bien et mal n'ont selon lui aucun sens, il n'en est pas de même du point de vue de l'homme. Relativement à l'homme, il reste que certaines actions favorisent l'effort de l'être pour persévérer dans l'être, d'autres lui nuisent, et cet effort ne vise à rien d'autre en dernière analyse pour Spinoza qu'à élever l'âme humaine vers une connaissance de plus en plus haute, de laquelle seule pourront naître pour elle joie durable et liberté. Le bien, c'est donc essentiellement pour Spinoza comme pour nous ce qui conduit l'homme à mieux connaître. Comprendre, selon lui, c'est la vertu suprême, et le niveau moral d'un être s'identifie pour lui comme pour nous avec son niveau métaphysique, qui s'identifie lui-même avec la valeur de sa connaissance. Cela est dans l'esprit, dans la logique de l'un et l'autre système, et l'on ne saurait trouver plus apparente marque de parenté, de filiation si l'on veut, de notre conception avec celle de Spinoza. Jusque dans le détail on trouverait de frappantes analogies. En ce qui touche les relations des individualités entre elles notamment. Livré à lui-même, l'individu rivé à la connaissance du premier genre ne peut qu'entrer en conflit avec les autres individus, et seule la contrainte des lois

peut le contenir au sein des sociétés. Il faut parvenir au niveau de la connaissance adéquate des deuxième et troisième genres pour que la guerre fasse place, parmi les hommes, à l'amitié et à la coopération. Conséquence logique dans la conception de Spinoza et qui se retrouve dans la nôtre. Mais cette communauté très apparente, et dont il serait aisé de multiplier les traits, masque une essentielle opposition que l'on ne doit à aucun moment perdre de vue, si l'on veut garder correctement l'intelligence de l'une et l'autre conception. Aucune activité propre et spontanée de l'homme chez Spinoza : il est ce qu'il peut être en vertu de l'éternelle nécessité dont il est un élément au sein d'une infinité d'autres, et le jugement porté sur la valeur de ses « passions » ou de ses « actions » ne comporte aucune conséquence pratique, car l'homme n'en continuera pas moins à agir ou pâtir selon la nécessité interne ou externe qui le gouverne, et conformément à ce qu'il est et doit être de toute éternité. Chez nous, tout au contraire, le possible étant loin d'être réalisé, il y a place pour une action efficace de la partie au sein du tout, et la valeur ontologique de la conduite humaine est d'autant plus considérable que le sujet se trouve convaincu de son efficacité. Il sait qu'il se transforme lui-même, il sait qu'il améliore en lui et par lui le monde. Il sait par le niveau même auquel il est déjà parvenu qu'une véritable fonction métaphysique lui incombe. Pour tout dire, s'il est vrai que chez Spinoza, du point de vue de l'homme, il y ait place à certains égards pour une qualification morale des êtres et des choses, il est certain qu'en son système il n'est pas de place pour l'effort moral proprement dit, il n'y a pas et il ne peut y avoir de problème moral. Tout au contraire il est difficile de donner plus de force et d'intérêt, plus de valeur et de portée qu'en notre conception à cet effort, à ce problème, au sérieux avec lequel on l'envisage et aux solutions qu'on lui donne. Car il y va de la destinée même de l'être et de son avenir.

Il serait fastidieux de pousser plus avant ce parallèle. Nous sommes bien en présence de deux doctrines qui se situent sur le même plan, deux doctrines de l'unité de l'être où se trouve repoussé l'absolu de l'individualité et fortement affirmée l'identité des degrés de l'être, du connaître, et de la moralité. Mais, dans ce cadre commun, une opposition profonde. Ici, la pensée et la matière déroulent parallèlement leurs modifications ; là, la pensée est le degré le plus haut de l'être, étant bien entendu qu'elle n'est au sein du plus bas degré, la matière, que la conscience que cette matière prend d'elle-même plus ou moins par-

tiellement. Ici, la réalité est perfection ; intégralement actualisée, elle est Dieu, et le possible, identique à l'intelligible, se confond avec le réel ; là, la réalité est imperfection, virtualité en voie d'actualisation, et le réel est peu de chose auprès du possible. D'un côté, nécessité géométrique sous forme de dérivation à partir des attributs divins, et par suite intelligibilité parfaite ; de l'autre, déterminisme, c'est-à-dire interdépendance absolue, universelle interaction, et par conséquent possibilité de la connaissance, mais non pas d'une véritable intellection. Chez Spinoza, la pensée exprimant intégralement le réel en son langage, une connaissance purement intellectuelle ; chez nous, un savoir essentiellement basé, ou peu s'en faut, sur tout ce que le cartésianisme de Spinoza considère comme erroné et confus, sensation, concept, sentiment — car, tandis que le spinozisme prétend se poser par le moyen de la pure démonstration géométrique, l'appel à l'émotivité et aux tendances ainsi qu'aux sensations est essentiel en notre tentative. Est-ce tout ? non pas, car il faut dire enfin que la nécessité spinoziste est exclusive de tout effort efficace et fécond en l'homme, de toute éternité voué à ce qu'il est. Tout au contraire le déterminisme de notre conception assure au sein du tout l'action efficace de l'élément, donnant ainsi au problème de la conduite un sens et une portée métaphysique qu'il ne saurait avoir chez Spinoza. Selon que l'une ou l'autre doctrine serait la vraie, convenons que le monde différerait du tout au tout, et notamment la place et le rôle de l'homme en l'univers, sa fonction. Béatitude éternelle, dit Spinoza. Et nous : réalisation progressive en nous, par nous, de ce miracle incroyablement merveilleux : le monde, le monde enfin commence à se connaître, et il le sait.

VU LE 6 DÉCEMBRE 1938,
Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
 J. VENDRYÈS.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER,
Le Recteur de l'Académie de Paris,
 G. ROUSSY.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
AVANT-PROPOS	v
INTRODUCTION. — L'attitude métaphysique.....	1
PREMIÈRE PARTIE. — Coup d'œil métaphysique sur d'autres attitudes.....	7
DEUXIÈME PARTIE. — Les degrés de l'être.....	29
TROISIÈME PARTIE. — Action et connaissance.....	61
CONCLUSION. — L'unité de l'être : un universel <i>cogito</i> ...	107
APPENDICE. — Note sur les rapports de cet essai avec le Spinozisme	125

Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme-Paris (France)

